UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309496 6

70

Neutestamentliche Zeitgeschichte.

2590

Das nachapostolische Zeitalter

von

Dr. A. Hausrath,
o. ö. Professor an der Universität Heidelberg.

Zweite Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1877.

Neutestamentliche Zeitgeschichte

von

Dr. A. Hausrath,
o. ö. Professor an der Universität Heidelberg.

Zweite Auflage.

Vierter Theil.

Das nachapostolische Zeitalter.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Fr. Bassermann.
1877.

9443
28/11/90

Buchdruckerei von G. Otto in Darmstadt.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite.

Erster Abschnitt. — Religiöse Zeitlage unter den Flaviern.

1. Lage des Reichs 3
2. Stellung der Flavier zur Volksreligion und öffentlichen Sittlichkeit 26
3. Das palästinensische Judenthum 38
4. Die jüdische Emigration 51
5. Josephus als Apologet seines Volks 63
6. Die Propheten des römischen Exils 75

Zweiter Abschnitt. — Das Christenthum im Zeitalter der Flavier.

1. Aeußere Schicksale 93
2. Jüdische Physiognomie der christlichen Gemeinde 105
3. Das Christusbild der judaistischen Epoche 115
4. Judaistische Apostelgeschichten 131

Dritter Abschnitt. — Trajan.

1. Das Reich 157
2. Der Krieg des Lusius Quietus gegen die Juden 181
3. Die Christenverfolgung 189
4. Innere Kämpfe in der christlichen Gemeinde 211
5. Das Christusbild des zweiten Jahrhunderts 224
6. Abschluß der Union zwischen Paulinern und Petrinern in Folge der Christenverfolgungen 236

Vierter Abschnitt. — Das Zeitalter Hadrians.

1. Hadrian 263
2. Hadrians Mysticismus 289

Seite.

3. Religiöse Tendenzen in Kunst und Literatur 299
4 Plutarch 309

Fünfter Abschnitt. — Judenthum und Christenthum im Zeitalter Hadrians.

1. Hadrian und die Juden 327
2. Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden 342
3. Hadrian und die Christen 349
4. Christliche Gemeindeordnungen 357
5. Der Cultus 370

Sechster Abschnitt. — Vollendung der neuen Weltanschauung in der Logoslehre.

1. Entwicklungsstadien der Logosspeculation 379
2. Die Logosvorstellung des vierten Evangelisten 385
3. Umsetzung der urchristlichen Vorstellungen 391
4. Schriftstellerische Methode des vierten Evangelisten 400
5. Das Lebensbild Jesu vom Standpunkt der Logoslehre . . . 408
6. Anfänge der Gnosis 445

Erster Abschnitt.

Religiöse Zeitlage unter den Flaviern.

1. Lage des Reichs.

Das flavische Geschlecht stammte aus Reate im Sabinerland und war keines der altberühmten Häuser der Stadt. Titus Flavius Sabinus, Sohn eines namhaften Pompejaners, hatte als Steuerpächter in Asien sich ein Vermögen gemacht, sich dann in Helvetien niedergelassen und dort dasselbe durch einträgliche Geldgeschäfte vergrößert.[1] Die Söhne dieses helvetischen Geschäftsmannes waren Titus Flavius Sabinus und Titus Flavius Vespasianus. Um die Erhebung Vespasians auf den Thron hatte sein Bruder Sabinus das größte Verdienst. Er hatte zuerst mit Vitellius pactirt, das Kapitol gegen die Partei der Vitellianer am 18. December 68 vertheidigt und war nach dem Brand des Tempels und der Erstürmung der Burg vom Pöbel erschlagen worden. Mit seinem Blute hatte Sabinus die Erhebung der Familie bezahlt.

Titus und Domitianus, sowie die beiden Söhne des Sabinus, Flavius Sabinus und Flavius Clemens, waren die Erben der neuen Dynastie, deren vierfacher Mannsstamm ewige Dauer verhieß, hätte ihr nicht Domitians Mordgeist vor der Zeit ein Ende bereitet.

Das Haupt des Hauses, Titus Flavius Vespasianus, war geboren im Jahre 9 und zählte bei seiner Thronbesteigung sechszig Jahre. Er hatte etwas von dem Kaufmannsgeist seines Vaters, des alten Schweizers, geerbt. Nachdem er als Tribun in Thracien gefochten, hatte er als Quästor für Creta und Cyrene Geld gemacht, und war als Aedil und Prätor dasselbe wieder los geworden. Es war keine wohlfeile Sache, unter Caligula Aedil zu sein[2], und

[1] Suet. Vesp. 1—3. Aur. Vict. Caes. 8. — [2] Dio Cass. 59, 12.

der Kaiser war so unzufrieden mit seinem sparsamen Aedilen gewesen, daß er ihm einst den Schmutz in den Schoos schütten ließ, den er in einer verwahrlosten Straße wahrnahm. Nur indem er im Senat die Feier von Caligulas lächerlichen Siegen über die Germanen beantragte,[1] überwand Vespasian des Cäsars Unmuth gegen seine Verwaltung der Straßen und Spiele. Unter Claudius stand er der Finanzverwaltung des Narciß nah, vor Allem aber hatte er sich als Legat in Germanien und als Führer der zweiten Legion in Britannien große Verdienste erworben. Der glänzende Erfolg des britischen Kriegs, in dessen Verlauf er dreißig Schlachten gewann und zwanzig Plätze eroberte, ward ihm verdankt.[2] Als Lohn empfing er, während Claudius sich mit dem Namen Britannicus schmückte, das Consulat und sodann die Provinz Africa. Bei redlicher Verwaltung war er auch in diesen Aemtern ökonomisch nicht vorwärts, sondern zurückgekommen und suchte nach seiner Rückkehr in die Stadt durch allerlei, zum Theil keineswegs standesgemäße Geschäfte, wie Spedition und Maulthierhandel, seinen Finanzen wieder aufzuhelfen. Eben dieses bescheidene Auftreten empfahl ihn aber dem Hof. Als Nero beim Ausbruch des jüdischen Kriegs nach einem brauchbaren Feldherrn suchte, der ihm doch nicht könne gefährlich werden, erinnerte er sich des „Maulthierhändlers", den er vom Hofe gejagt hatte, weil er bei einer Cithervorstellung des Kaisers eingeschlafen war. Ihm übertrug er den Oberbefehl. Aus ähnlichem Grunde hatte man Aegypten Tiberius Alexander, dem Sohne eines Juden, anvertraut und ganz so schienen schon Vespasians Familienverhältnisse das Streben nach der Gewalt auszuschließen, denn sie waren die bescheidensten. Er war verheirathet mit einer Freigelassenen von zweifelhafter Vergangenheit. Aus dieser Ehe stammten Titus, Domitian und Domitilla.[3]

Als dann der Umschwung eingetreten war, der diesen in Feldzügen und Geldunternehmungen ergrauten Degen auf den Sitz der Julier erhob, ward gerade *diese* Vergangenheit dem Reich sehr werthvoll. Sein Feldherrnruhm, so wichtig er schien, war fast entbehrlicher als die Erfahrung in Verwaltungs- und Finanzgeschäften, die Vespasian sich erworben hatte und seinen rücksichtslos durchgeführten fis-

[1] Suet. Vesp. 2. — [2] Vgl. Dio Cass. 59, 12; 60, 20. Jos. Bell. III; 1, 2. Tac. Hist. 2, 97; 3, 44, 65. Agric. 13. Suet. Vesp. 2—4. — [3] Suet. Vesp. 3.

calischen Maßregeln dankte das Reich die Wiederaufrichtung gesunder Zustände. Von dem Grundsatz ausgehend, daß jede Steuer gut sei, die die Kasse fülle, ohne das Land zu erschöpfen, besteuerte er alles Steuerbare, bis zu den öffentlichen Latrinen und der jüdischen Beschneidung und erwiderte seinen vornehmer denkenden Söhnen auf ihre Einsprache: lucri bonus est odor ex re qualibet. „Gewinn riecht gut aus jeglicher Sache". „Welch göttlicher Denkspruch, spottet Juvenal, welcher es werth ist, daß ihn die Götter, ja daß ihn Jupiter habe gedichtet".[1] Ein wohlfeiler Spott, denn Nero hatte dem Fiscus zweitausend Millionen Schulden hinterlassen[2] und Vespasian war tapfer genug, die Maßregeln zu nehmen, die diese Lage erforderte, mochte man in Rom lachen oder tadeln nach Herzenslust. Statt des erwarteten Geschenks überraschte der neue Cäsar das Volk mit einer ganzen Liste neuer Steuern; auch alle von Nero und Vitellius gnädigst erlassenen Abgaben wurden wieder eingeführt, die Tribute der Provinzen verdoppelt, die Abgabefreiheit zahlreicher Plätze aufgehoben, Betrüger des Staats zu unerhörten Geldstrafen verurtheilt, Tempel und Korporationen mit ihrem Vermögen auf's unbarmherzigste beigezogen, kaiserliche Paläste in Rom und den Hauptstädten rücksichtslos veräußert.[3] An Stelle der früheren Hinrichtungen setzte Vespasian tüchtige Geldstrafen. Ja als man seinem Genius, wie vordem andern Kaisern, Tempel bauen wollte, erbat er sich, indem er die hohle Hand den Deputationen entgegenstreckte, lieber die Kosten.[4] So hatte Vespasian den Muth, sich theils verhaßt, theils lächerlich zu machen, wenn nur sein Sohn Titus dereinst einen gefüllten Staatsschatz und geordnete Verhältnisse vorfand.

In Sachen der Staatsverfassung wurde auf die alten Bestimmungen des Augustus und Tiberius zurückgegriffen. Aber auch der Schein eines Senatsregiments hörte auf. Die Römer sollten wissen, daß sie in einer Monarchie lebten und der Kaiser beseitigte den Zwitterzustand, der dem Reich unter Nero bedenkliche Früchte getragen hatte, indem er meist das Consulat selbst mit Titus zusammen oder auch mit Domitian verwaltete. Damit war zugleich die passendste Form gefunden, Titus als Mitregenten einzuführen.[5] Rundweg eröffnete er auch bei gegebener Gelegenheit den ehrwürdigen Vätern:

---

[1] Juven. XIV, 204 f. — [2] Suet. Vesp. 16 — [3] Dio Cass. 66, 8. — [4] Dio Cass. 66, 14. — [5] Suet. Vesp. 8.

„entweder seine Söhne würden ihm in der Regierung folgen oder Niemand".[1] Mit Titus reinigte er im Jahr 74 als Censor den Senat von den Resten des alten neronischen Unraths und traf alle notorisch verkommenen Familien mit dem Ernste des Gesetzes. Die Verhältnisse begünstigten das. Der Taumel der neronischen Zeit und das grauenhafte Schauspiel des jüngsten Bürgerkriegs hatte eine ernste Stimmung zurückgelassen. Die alte Aristokratie war vielfach ökonomisch erschöpft und räumte Rom. Tüchtiger Landadel trat an ihre Stelle. Unter dem bürgerlichen Vespasian ist wenig mehr von der grotesken alten Lasterhaftigkeit die Rede, in der vordem der Hof am meisten geleistet hatte. Auch war bekannt, daß der Kaiser den Luxus hasse. Er mied die Kaiserpaläste mit ihren üppigen Erinnerungen und wohnte am Abhang des Pincio in den Gärten des Sallust. Dort war er der Kaserne der Prätorianer näher und der Porta Salaria, die ihn häufig nach seinen geliebten Sabinerbergen entführte. Im Hause lebte er wie ein alter Rentier und seine Genüsse waren mehr derb als kostspielig. Das Beispiel dieses einfachen Haushalts war aber einer Aristokratie zuträglich, die an Ueberfeinerung zu Grunde gehen wollte. So erzählte man, der Kaiser habe einem jungen Offizier seine Stelle wieder genommen, weil er in der Danksagungsaudienz von Ambra duftete, „Knoblauch ginge noch eher". Solche Lectionen wirkten. Es kam wieder ein Sinn für soldatische Einfachheit, Arbeit und Pflicht in die Leute.

Unter allen Aufgaben, die Vespasians harrten, war die Reorganisation der Armee die schwierigste. Doch benützte der Kaiser weislich den ersten Moment der Zerknirschung der Vitellianer, löste die gegnerisch gesinnten Truppentheile auf und schickte sie, den Karst auf der Schulter, in die Kolonien. Die neu ergänzte Armee wurde dann scharf in Zucht gestellt. Als die Marinesoldaten von Ostia für ihre Märsche nach Puteoli und zurück als Zulage ein „Schuhgeld" verlangten, ließ er sie forthin barfuß laufen. Einige solche Exempel waren statuirt, da vergaßen die Soldaten den alten Prätorianerhochmuth. Conspirationen waren unmöglich, denn Oberster der Leibwache war Titus, der an rücksichtsloser militärischer Strenge den Vater noch übertraf.[2]

Demnächst erforderte der Wiederaufbau der Stadt um so ge-

[1] Suet. Vesp. 25. — [2] Sueton, Tit. 6.

bieterischer seine Sorge als seine eigene Partei zu den Brandstätten, die von der Zeit Nero's noch übrig waren, eine neue auf dem Kapitol hinzugefügt hatte. Vespasian löste diese Aufgabe in wahrhaft großartigem altem Römergeist und die erhabenen Baureste, die die Welt heute in Rom bewundert, sind zum guten Theil Denkmale der flavischen Zeit. Der kapitolinische Tempel Jupiters war im Kampf der Vitellianer gegen Vespasians Bruder Sabinus in Flammen aufgegangen. Das Tabularium war niedergebrannt, die umliegenden Tempel beschädigt. Im alten Styl wurde auf Verlangen der Priestercollegien der Tempel Jupiters wieder hergestellt,[1] an seinem alten Platze, auf dem höchsten Punkt des Hügels, wo heute das Franziskanerkloster ara coeli liegt. Auch das Tabularium, dessen uralte Fundamente noch heute über den Giebel des Vespasiantempels auf die via sacra herabblicken, ließ der Kaiser wieder aus seinem Schutt erstehen und füllte es mit Abschriften der zu Grund gegangenen Urkunden. Sodann erhob sich, dem Palatium gegenüber, der Friedenstempel. Der Mann, der so zahlreiche Schlachten gewonnen, durfte das Kaiserreich den Frieden nennen, indem er dem Genius desselben ein großartiges Heiligthum baute, das da stand, wo heute die Bogen der Basilika Constantins sich erheben. In demselben wurden die Heiligthümer des Tempels von Jerusalem aufgestellt. Nur den Tempelvorhang und die Gesetzesrollen hatte Vespasian in seinen Palast genommen.[2] Auch die Kunstschätze, die Nero aus Griechenland entführt, fanden zum Theil nun hier ihre Stätte, so der Jalysus des Malers Protogenes, desgleichen die Statue des Nil mit den sechszehn Genien, vielleicht auch Laokoon.[3] Wenige Schritte weiter gegen Osten erhob sich später der Triumphbogen des Titus und daneben das Hauptdenkmal aller römischen Kaiserarchitektur, das Theatrum Flavianum, später Kolosseum genannt, das eben so die Gärten des goldenen Hauses, wie die Thermen des Titus das goldene Haus selbst, überdeckte.

„Hier, wo der Sonnenkoloß die Gestirne näher erschaut,
Und wo mitten im Weg wachsend das Pegma sich hebt,
Strahlten dem Volke verhaßt, des entmenschten Königes Hallen
Und ein einziges Haus stand an Stelle der Stadt.

---

[1] Tac. Hist. 4, 53. — [2] Bell. Jos. VII; 5, 7. — [3] So Beulé, Titus et sa dynastie, p. 205. Gefunden wurde Laokoon in einem Weinberg bei den Thermen des Titus.

Wo majestätisch der Bau des erhabenen Amphitheaters
Aufsteigt, waren zuvor Teiche des Nero zu sehn.
Wo wir das schnelle Geschenk der Thermen heute bewundern,
Hatte das stolze Feld Armen die Dächer geraubt". [1]

So erhob sich hier am Ausgang der heiligen Straße dieses größte Theater der alten und neuen Welt. Hier vergossen die gefangenen Juden ihren Schweiß, die gewaltigen Travertinquadern auf der via Appia herbeizuschieben und wie zu den Zeiten der Pharaonen strichen sie Ziegel, um den Innenbau auszumauern. Wie bisher der Vorhof des jerusalemitischen Tempels und die Halle Salomonis, so ist forthin die Arena des flavischen Amphitheaters der heilige Boden dieser Geschichte. Mit seinen strengen Bogen, die in festgefügtem Rund aneinander und übereinander sich reihen, gleicht es einer Feste des alten römischen Geistes, den im Blute von tausend Schlachtopfern zu verjüngen, die Aufgabe dieses großen Flavierwerkes war, [2] das Vespasian baute, Titus eröffnete, Domitian benützte.

„Nicht Pyramiden preis' ein barbarisches Memphis als Wunder,
Und des assyrischen Baus rühme sich Babylon nicht.
Jegliches Kunstwerk weicht dem Cäsarischen Amphitheater,
Rühmst du das einzige Werk, hast du sie alle genannt". [3]

Auch das stark beschädigte Theater des Marcellus am Tiber (bei der Pescheria) ward von Vespasian erneuert, die locker gewordene Leitung der aqua Claudia auf neue Bogen gelegt und die alte Physiognomie der Stadt dadurch wieder hergestellt, daß man, wo binnen bestimmter Frist die Eigenthümer öde liegender Baustellen nicht selbst in der Lage waren zu bauen, man dieselben einfach Andern übergab, die für Ueberbauung Bürgschaft leisteten. So war mit allerdings gewaltsamen Mitteln Reich und Stadt in unglaublich kurzer Zeit wieder aufgerichtet. Denn auch in der Provinz waltete derselbe rührige Eifer, der zugleich nüchtern und fern von aller Prunksucht blieb. Vespasianus faciendum curavit lautet die einfache Inschrift an einem Felsdurchschnitt der via Aurelia, eine Inschrift, die das ganze Reich hätte tragen müssen, denn als Vespasian am 23. Juni 79 auf seinen Gütern in den Sabinerbergen starb, konnte das Werk der Restauration als beendet gelten.

Ohne Widerspruch zu finden, trat Titus in die Stellung des

[1] Mart. Spectac. 2. — [2] Mart. Ep. 8, 80. — [3] Martial, Spectac. 1.

Vaters ein und da der Schatz gefüllt war und die Verwaltung geregelt, wurde es ihm leicht, jene Liberalität walten zu lassen, die ihn früherer Unbeliebtheit zum Trotz bald zum Liebling auch der Stadtbevölkerung gemacht hat. War Vespasian bei aller Tüchtigkeit eine vulgäre Persönlichkeit gewesen, deren Mangel an feinerer Erziehung sich oft beleidigend in handgreiflichen Späßen und in einem fast beschränkten Aberglauben zeigte, so war Titus von um so vornehmerem Schnitt. Sein Vater war in Handelsgeschäften und der Armee, er am Hofe aufgewachsen. Durch Narciß, den Gönner Vespasians, war Titus Jugendgefährte des Britannicus geworden[1] und hatte so von den besten Lehrmeistern eine fürstliche Bildung erhalten. In allen freien Künsten und militärischen Fertigkeiten bewandert, zeichnete er sich durch männliche Schönheit aus, die getragen war durch eine würdige, wahrhaft senatorische Haltung.[2] Als Britannicus durch Agrippina beseitigt ward, trat Titus in die Armee, diente unter seinem Vater in Britannien und in Judäa, und Jerusalem war sein erstes selbstständiges Probestück. Seine schwache Seite dagegen waren die Frauen. Während er in Judäa den bereits mehrfach erwähnten Liebeshandel mit Bernice betrieb, saß ihm zu Hause auch schon die zweite Gattin. Erst war er mit Aricidia Tertulla verheirathet gewesen, und nach deren frühem Tode nahm er die vornehme Marcia Furnilla zur Frau, die ihm am Tage der Eroberung Jerusalems ein Töchterlein schenkte, das Julia genannt ward.[3] Der Jüdin zu lieb erhielt jetzt die vornehm Geborne den Scheidebrief. Wesentlich diese Schwachheit war der Grund, warum die Stadt ihn haßte, denn die Römer konnten ihm diese lächerliche Leidenschaft für Bernice nicht vergeben und wußten jede mögliche Schande von der orientalischen Buhlerin zu berichten. Alle Härten von Vespasians Regiment setzte man jetzt Titus in Rechnung.[4] Je breiter sich Bernice in den Kaiserpalästen einrichtete, um so bitterer ward die Stimmung gegen Titus, dieser aber bot sowohl der Lästerung wie dem Spott die Stirne. Schließlich mußte der Kaiser selbst einschreiten, indem er der Jüdin die Hauptstadt untersagte.

Nach solchen Antecedentien begreift es sich, daß die römische Aristokratie mit Sorge den ersten Regierungshandlungen des neuen

[1] Suet. Tit. 2. — [2] Man vgl. namentlich die Bilder im Capitol. Museum, Saal der Kaiserbüsten Nr. 22 und im Vatikan, Braccio nuovo, Nr. 26. — [3] Statue im Braccio nuovo, der des Vaters gegenüber. — [4] Dio 66, 16. Sueton, Tit. 7.

Kaisers entgegensah. Man hatte Titus alle Gewaltthaten, alle Bluturtheile, alle strengen Verordnungen zugeschrieben, man erwartete, sein Regiment werde die Zeiten des Tiberius und Nero erneuern. Das Gegentheil trat ein. Titus war achtundreißig Jahre alt und hatte die Zeit der jugendlichen Stürme hinter sich. Zunächst erfreute er das Herz der Stadt, indem er die eilends nach Rom zurückkehrende Bernice verabschiedete. Damit war der hauptsächlichste Stein des Anstoßes zwischen ihm und der Bevölkerung weggeräumt und als der neue Cäsar mit freigebiger Hand in die Schätze des sparsamen Vaters griff und die Geschenke und Vergnügungen wie ein Platzregen auf die Hauptstadt niederfielen, wurde der zuvor schmählich Verläumdete nun eben so eifrig in den Himmel erhoben. Bald zeigte er sich für diese Popularität eben so empfänglich, wie weiland Nero für den Theaterbeifall. Seine Freigebigkeit kannte keine Grenzen. Verschwörer begnadigte er nicht nur, sondern ließ ihre Angehörigen durch Eilboten über ihr Schicksal beruhigen, er setzte sich im Theater neben sie und gab ihnen die Gladiatorenschwerter in die Hand, sie sollten die Schneide prüfen. Delatoren wurden ausgepeitscht, Confiscationen rückgängig gemacht und alle Welt mit Gnaden überschüttet. Er war wie eine Coquette, der Tag war verloren, der nicht irgend Jemanden in Dankesthränen aufgelöst zu seinen Füßen gesehen. Die „Liebe und das Entzücken des menschlichen Geschlechts" zu sein, wie seine Höflinge ihn nannten, war der edle, aber in dem damaligen Rom sehr kostspielige Ehrgeiz, der ihn erfüllte, denn als Menschenfreund von Fach konnte er seinem Volke nichts abschlagen, nicht ein Mal den Massenmord auf der Arena.

Phantastische Unglücksfälle brachen herein, die Titus, den Sorgenden, Gebenden, Tröstenden, Weinenden, als einen überirdischen Retter erscheinen ließen. Der Vesuv suchte im August 79 Campanien mit dem unerhörten Unglück heim, dem wir die Erhaltung des damaligen Pompeji unter der Asche verdanken. Ein neuer ungeheurer dreitägiger Stadtbrand zerstörte im Sommer 80 den ganzen Stadttheil, der zwischen dem Pantheon und den Kaiserpalästen liegt, und wiederum, wie im Jahr 64, folgte dem Brand ein furchtbares Sterben. Titus half, tröstete und spendete mit vollen Händen. Das Volk sollte wieder aufgeheitert werden. Nur all zu prächtig waren die Spiele zur Einweihung des Kolosseums. Abgerichtete Vögel kämpften, Elephanten, junge Mädchen. Vor der Stadt Seeschlachten auf künstlich inundirten

Niederungen, im Circus Ausstreuung von Marken mit Anweisungen auf Kleider, Sklaven, Häuser. Kaum war so das Amphitheater seiner Bestimmung übergeben, so wurden daneben die Thermen des Titus an Stelle von Nero's goldenem Haus in Angriff genommen. Der alte Palast selbst ward in das eilig ausgeführte Werk hinein verbaut. Ein dankenswerthes Geschenk für die bestaubten Quiriten, neue Last und neue Arbeit für die schwitzenden Juden. So waren die zwei Jahre der Regierung des Titus eine Kette schöner Tage. Alle glänzenden Eigenschaften seiner einnehmenden Persönlichkeit kamen bei diesen Festlichkeiten zur Geltung und da er schon im September des Jahres 81, gleichfalls auf dem sabinischen Familiengut, starb, ward er um so leidenschaftlicher beklagt, als man den allgemein verhaßten Domitian für seinen Mörder hielt.

Fragt man indessen, was wirklich Löbliches in diesen beiden Jahren geschehen sei, so beschränkt es sich darauf, daß Titus dem Gerichtsverfahren Aufmerksamkeit zuwendete, daß er die Klagen wegen Majestätsbeleidigung abschaffte, und daß er, im Gegensatz zu seinem Nachfolger, Agricola nicht hinderte, die Briten zu besiegen. Das Lob der Zeitgenossen ist darum manchen übertrieben erschienen. Doch solche Bedenken verstummen vor den edlen Zügen des Titus, aus denen das gute Gewissen eines Menschenfreundes spricht.

In wie grellem Gegensatz steht doch zu diesem Bilde das hämische und argwöhnische Angesicht Domitians, in dessen großen, blöden Augen das Mißtrauen, in dessen verzogenem Mund der Menschenhaß zu wohnen scheint.[1] Freilich hatte das Unglück lang gearbeitet, um diesem Angesicht diese finstern Züge einzugraben. Domitian ward das Leben von vorn herein schwer, während über Titus Jugend freundliche Sterne geleuchtet hatten. Da Domitian zehn Jahre jünger war als Titus, fiel seine Entwicklung bereits in die Periode des Rückganges der Familie, der mit dem Sturze des Gönners Narziß begann. Von einer Prinzenerziehung gleich der des Bruders, war bei ihm nicht die Rede. Was er wußte — und er war gelehrter als Titus — verdankt er eigenster sauerer Arbeit. Seine poetischen Versuche waren nicht ohne Geschick und Quintilian sagte später, es habe den Göttern zu gering geschienen, daß Domitian weiter nichts sein sollte als der

[1] Mus. Capit. Saal der Kaiserbüsten Nr. 24. München, Glyptoth. Saal XI. (Römersaal) Nr. 249.

größte Dichter, und deshalb hätten sie ihm den ganzen Erdkreis zur Besorgung übertragen.[1] Immerhin muß er demnach Anlagen gehabt haben, die er unter schwierigen Verhältnissen ausgebidet hat. Die Noth Vespasians, die mit Nero's Regierung beginnt, traf den nachgebornen Sohn so hart, daß man nachmals erzählte, er habe von Verhältnissen mit Knabenliebhabern sich die Mittel zu einem standesgemäßen Leben verschafft.[2] — Aber auch die Erhebung seines Vaters in Judäa ward für ihn zur Gefahr, da er in Rom sich in den Händen der Vitellianer befand. In jener furchtbaren Nacht des 18. December 69, als das Kapitol in Flammen aufging, rettete sein Oheim Flavius Sabinus den als Isispriester Vermummten ins Trastevere.[3] In der Verborgenheit wartete er hier die Erstürmung der Stadt durch Antonius Primus ab und bereits am 21. December wird er von den siegreichen Anhängern Vespasians im Jubel nach den Kaiserpalästen geleitet. Der erste Sturm der Devotion vor der neuen Dynastie entlädt sich auf das Haupt des achtzehnjährigen Knaben, der bis dahin nur knappe Tage gesehen hatte und dem bereits der Neid gegen seine besser gestellten Verwandten das Herz verdorben. Der Senat beeilte sich, ihn zum Prätor zu ernennen und wenn auch der inzwischen eingetroffene Mucian ihn ziemlich hochmüthig bei Seite schob, so ließen es doch Senat und Volk nicht an Aufmerksamkeit gegen den Jüngling ermangeln, dessen kluges und bescheiden zurückhaltendes Wesen allgemein ansprach. Mit seinem Vetter Flavius Clemens sah man ihn am folgenden Tage hinter der Bahre des Oheims Flavius Sabinus einhergehen, dem er eine prunkvolle Beerdigung bereitete.[4] Nachdem dieser traurigen Pflicht genügt war, begann Domitian sein Leben zu genießen, so wie ein achtzehnjähriger Römer zu genießen pflegte und mit den frechen Uebergriffen, die seine Stellung und die Abwesenheit des Vaters ihm erlaubten.[5] Da Mucian eine Menge Souveränetätsakte ausübte, meinte der Sohn Vespasians, nicht hinter diesem zurückbleiben zu dürfen und ernannte in solcher Masse neue Beamte, daß sein Vater ihm sagen ließ, er wundre sich, daß er nicht auch *ihm* einen Nachfolger schenke.[6] Indessen war der Aufstand des Bataverfürsten Civilis ausgebrochen und dehnte sich rasch über das nördliche Gallien aus. Den Brand des

---

[1] Bei Friedländer, Darstellung zur Sitteng. Roms 3, 311. — [2] Suet. Dom. 1. — [3] Tac. hist. 3, 69—75 — [4] Tac. hist. IV; 47. — [5] Hist. IV; 2. — [6] Dio 66, 2. Suet. Dom. 1.

Kapitol deuteten die Druiden, gleich der jüdischen Sibylle, auf Rom's Ende. Auch im Lande der Bructrer schürte eine Seherin, Velleda, die auf einem Thurme an der Lippe hauste, durch aufmunternde Sprüche den Aufstand. Mucian glaubte auf dem Kriegsschauplatze nöthig zu sein und nahm Domitian mit sich, damit er sich nicht in Rom unnütz mache. Allein der Krieg war bereits zu Anfang des Jahres 70 durch Cerealis beendet, ehe Mucian und Domitian ankamen und nachdem der Knabe einen vergeblichen Versuch gemacht hatte, die Führung der Legionen an sich zu reißen, um einen Krieg auf eigene Hand zu führen, kehrte er verstimmt nach Rom zurück, wo ihm sein Vater fleißiges Studium zur Pflicht machen ließ. In der That zog er sich zu diesem Zweck nach einer Villa in den Albanerbergen zurück, begleitet von Domitia, der Tochter Corbulos, die er ihrem Gemahl Lucius Lamia Aemilianus entführte. Dort beschäftigte er sich mit einem Epos über den kapitolinischen Krieg, wie er denn seine unfreiwillige Muße als Prinz überhaupt mit dichterischen Versuchen ausfüllte.[1] Als im Spätsommer 70 der gestrenge Vater sich endlich in Italien einfand, in Brindisi begrüßt von den römischen Großen, wagte Domitian nach allen seinen Streichen nicht, ihm unter die Augen zu treten. Erst in Benevent stellte er sich, ward tüchtig gescholten, und stand von da an unter strenger Aufsicht. Bei jeder öffentlichen Gelegenheit ließ Vespasian ihn fühlen, daß Titus Mitregent und er Unterthan sei. Um so bitterer nagte der Neid an seinem Herzen und er fühlte sich um nichts glücklicher als in den Tagen seiner Armuth. Versuche, zu einem selbstständigen Commando zu gelangen, scheiterten[2] und als der Regierungswechsel eintrat, war er auf Titus bereits so erbittert, daß er schwankte, ob er die Truppen nicht durch Anerbieten eines doppelten Donativs auf seine Seite ziehen solle? Auch behauptete er forthin, sein Vater habe ihn zum Mitregenten bestimmt, Titus aber habe das Testament gefälscht. Bei solchem Verhalten begreift es sich, daß der plötzliche Tod des Titus ihm zugeschrieben ward, um so mehr, als er mit unwürdiger Eile sich der Herrschaft versicherte und nach Rom abreiste, noch ehe Titus den letzten Athemzug gethan.[3]

Noch nicht dreißig Jahre alt, trat er am 13. September des Jahres 81 die Herrschaft an, die er fünfzehn Jahre bekleidete. Er war

[1] Vgl. Mart 5, 5 über die coelestia carmina, die allerhöchsten Gedichte Domitians. — [2] Sueton. Dom. 2. Dio 66, 15 — [3] Suet. Domit. 2. Dio 6[illegible], 26.

geneigt, das Regiment als an sich zurückgefallen zu betrachten, weil nur er vor zwölf Jahren am Sitze der Gefahr gewesen und vom Senat als Cäsar begrüßt worden sei, während sein Vater und vollends Titus keinerlei Verdienst bei der Erhebung der Flavier gehabt hätten.[1] In dem Urtheil über seinen Vorgänger, derselbe sei minder gut als glücklich zu nennen, mochte sich ein Körnchen Wahrheit bergen, doch kam es nicht ihm zu, das auszusprechen. Aber die Schranzen wußten bald, daß man Domitian schmeichle, wenn man Vespasian und Titus herabsetze und Martial wagte sich mit dem frechen Epigramm hervor:

„Flavierstamm, wie viel entzog dir der Dritte der Erben!
Fast wars eben so gut, hätten die beiden gefehlt".[2]

Die Verwaltung war im Uebrigen in den ersten Jahren so übel nicht, die Rechtspflege sogar, bei der Strenge des Kaisers gegen die Richtercollegien, besser als zuvor. Auch die Stadt verdankte ihm viel. Der bereits wieder niedergebrannte Tempel des Jupiter Capitolinus ward prachtvoll hergestellt. Ebenso das bei dem gleichen Brande unter Titus schwer beschädigte Pantheon. Unter den großen Resten am Forum und der via sacra kommen der Tempel Vespasian's bei dem clivus Capitolinus, unterhalb des Tabularium, der Janus quadrifrons und die meta sudans auf seine Rechnung. In den Ruinen der Kaiserpaläste bezeugen die gewaltigen Räume der Basilika Jovis, des Peristyls, des Triklinium und Tablinum, wie rasch man die Kolossalbauten von Nero's goldenem Haus noch zu überbieten lernte. Domitians Lieblingsbaumeister Rabirius hatte sich nach Martial das gestirnte Himmelsgewölbe bei diesem Bau zum Muster genommen.[3] Auch für den Circus kehrten Nero's goldene Zeiten wieder. Nicht umsonst hatte man dem Amphitheater diese kolossale Ausdehnung gegeben; es sollte forthin dem Massenmord und der großartigsten Schlächterei dienen. Ganze Cohorten von Gladiatoren konnten hier gegeneinander gehetzt werden, und war der Raum unter Wasser gesetzt, so konnten ganze Flotillen hier kämpfen. Aber auch die einfachen Vorstellungen wußte Domitian wieder nach Nero's Weise zu würzen. Eine Pantomime, Laureolus, endigte mit der wirklichen Kreuzigung des Trägers der Titelrolle, den dann schließlich ein durch Hunger in Wuth gesetzter Bär in seinen Umarmungen erdrückte.[4]

[1] Suet. Dom. 13. — [2] Nach dem Scholion zu Juv. Sat. IV; 38. — [3] Mart. 7, 55. — [4] Mart. spectac. 7 Juv. Sat. 8, 187.

Aehnlich schloß ein anderes Stück, Orpheus, in dem die Felsen und Bäume dem Sänger folgten, sammt den wilden Thieren, bis zum Schluß ein Bär die Stelle des unmusikalischen Zuhörers übernahm:

. . . . „ingrato jacuit laceratus ab urso".[1]

So sah man einen Mucius Scävola seinen Arm in die Kohlen legen,[2] man sah Pasiphaë mit ihrem Stier, eine Scene, die zuerst Nero hatte aufführen lassen:

„Hanc tamen implevit, vacca deceptus acerna,
Dux gregis".[3]

In hundert Formen feierte die Kunst des Thierzähmers ihre Triumphe.

„Daß auf fleckigem Nacken weiche Joche
Panther leiden, und in Geduld der Geißel
Sich unbändige Tiger unterwerfen,
Hirsche beißen in goldene Wolfsgebisse,
Daß man Libyens Bären lenkt am Zügel
Und daß purpurnen Halftern Eber folgen,
Groß, wie Calydon sie dereinst getragen,
Daß unförmliche Bisons Wagen ziehen,
Und sich nicht dem Befehl des schwarzen Führers,
Sich im Tanze zu drehn, versagt das Unthier:
Wer nicht hielte das für Götterschauspiel?"[4]

Das waren Reizmittel, die selbst der damaligen Hauptstadt noch Beifall abnöthigten. Auch sorgten die Thierzähmer, daß ihre Creaturen der Gottheit dieses Circus huldigen lernten. Höchst erbaulich redet Martial von solcher Gotteserkenntniß der Bestien:

„Kaiser, daß fromm und flehend ein Elephant dir sein Knie beugt,
Welcher so furchtbar doch eben dem Stier noch war,
Thut er nicht auf Geheiß und von keinem Wärter gelehret:
Glaube mir, unseren Gott fühlet auch dieser in dir."[5]

„Du bist, Kaiser, ein Gott; die Macht ist heilig, ja heilig,
Glaubet es: lügen gelernt haben die Thiere noch nicht."[6]

In der That war der Circus der Ort, der am lautesten Domitian's Gottheit predigte:

„Kein Tag ohne Geschenk; und der Reichen Reihen sie gehen nicht
Leer aus, und auf das Volk strömt die Beute herab.
Bald ergießt auf einmal sich ein lustiger Regen von Münzen,
Bald gibt's Täfelchen, Wildpret spendend und gebratner Vögel Schaaren."[7]

[1] Mart. spect. 21. — [2] Epigr. 10, 25. — [3] Suet. Nero 12. Ovid. ars amat. 1, 325 f. — [4] Martial, Epigr. 1, 105. — [5] Martial, Spectac. 17. — [6] ibid. 30. — [7] ibid. 9.

Aber auch, wenn das schnaubende Nashorn die Eingeweide der Stiere um sich schleuderte,[1] wenn von Flammen gehetzte Büffel Puppen von Stroh hoch in die Lüfte wirbelten,[2] wenn die trächtige Sau, durch einen Speerwurf entbunden, vergeblich eine Zuflucht suchte und die Neugebornen quickend hinter dem armen Thiere herliefen,[3] wenn der dressirte Hase dem Löwen durch's offene Maul sprang[4] und sich vor den Bissen der Hunde im Rachen des Löwen barg,[5] oder zwanzig verschiedene Bestien gleichzeitig aus den 20 Thoren hervorbrachen,[6] dann stieg der Jubel von 87,000 Kehlen zum Himmel empor und Rom schien nie glücklicher als in diesen Tagen Domitians.

Sicher hätten auch diese Künste sein Imperium noch lang über Wasser gehalten, wäre nicht seine äußere Politik eine ununterbrochene Reihe von Niederlagen gewesen, die Rom ausschließlich dem impotenten persönlichen Ehrgeiz seines Kaisers verdankte. An seinem Herzen nagte seit lang der Neid auf Titus Kriegsruhm und während er den Triumphbogen des Bruders baute, brütete er über großen militärischen Thaten, die Vater und Bruder verdunkeln sollten. Eben jetzt war ihm, ja der Familie überhaupt, in Agricola ein gefährlicher Concurrent erwachsen. Es war eine der Prätensionen der Dynastie, daß Vespasian Britannien für Rom erworben habe.[7] Da begann Cnäus Julius Agricola, der Schwiegervater des Tacitus, den Ruhm der Vorgänger zu verdunkeln. Petilius Cerialis und Julius Frontinus hatten bereits die Grenzen Britanniens nach Norden hinausgerückt, im Todesjahr des Titus meldete Agricola die Einverleibung alles Landes bis zum Flusse Taus (Tay).[8] Der Niederwerfung der Britannier folgte der Angriff auf die Caledonier. Im Jahre 84 errang der tapfere Feldherr einen großen Sieg am Gebirge Grampius, das das schottische Hochland vom Niederland scheidet. Der Feind war vorerst in die Berge zurückgedrängt. Domitian nahm die Meldung des ungeheuern Erfolgs „nach seiner Weise mit heiterer Stirne und beklommenem Herzen auf".[9] Agricola's Dienstzeit war um, er hütete sich, dieselbe zu erneuern. Eine Weile hielt er die öffentliche Meinung mit dem Gerüchte hin, der Held sei für Syrien bestimmt, dann ließ er ihn im Privatleben verschwinden.

Er selbst hatte indessen in dem gleichen Jahr, in dem Agricola die Caledonier am mons Grampius schlug, mit den Chatten am Rhein

[1] Mart., Spect 9. — [2] Spect. 19. — [3] ibid. 13. — [4] Epigr. 1, 15. — [5] ibid. 22. Spect. 27. — [6] Epigr. 8, 26. — [7] Sueton. Vesp. 4. — [8] Tac. Agr. 22. — [9] Tac. Agr. 39.

angebunden, um die Aufmerksamkeit der Stadt von Agricola abzulenken. Seine dortigen Schicksale sind ziemlich dunkel. In der Stadt bezweifelte man seine Siegesberichte und die Kriegsgefangenen, die er einbrachte, wurden für verkleidete Sklaven gehalten.[1] Zwar legte ihm der Senat dennoch den Titel Germanicus bei und in seiner Kenntniß seiner geheimsten Gedanken begrüßte Martial den Kaiser mit den Worten:

„Vater und Bruder vereint triumphirten ob Idumäa,
Dein ist der Lorbeer allein, der von den Chatten dir sproß."[2]

Als nun aber Domitian diese Huldigungen ganz ernsthaft nahm und sich selbst zum Lohn seiner kriegerischen Verdienste einen Triumphbogen am flaminischen Thor baute, die Toga des Triumphators in jeder Senatssitzung trug und sich selbst als dem Retter des Reichs auf zehn Jahre das Consulat verlieh, war die Senatspartei natürlich um so geneigter, diese Verdienste lächerlich zu machen und ein ganzer Mythencyclus voll possenhafter Erzählungen bildete sich allmählig über diese germanische Expedition. Thatsächlich hat sie doch mehr Erfolge gehabt, als die bösen Zungen der Stadt zugeben wollten. Das Land zwischen Oberdonau und Niedermain wurde von Domitian zu Obergermanien geschlagen und der Name arae Flaviae (Hochmauern bei Rottweil), sowie ein Bild des Titus, das zu Hüfingen ausgegraben wurde, erhalten das Andenken an die Thaten des flavischen Hauses im heutigen Süddeutschland.[3] Für den Kaiser selbst freilich waren diese Erfolge nachtheilig. Er war in ein wahres Kriegsfieber gerathen. Kein Winkel des Palastes war so friedlich, daß nicht eine behelmte Minerva oder ein wüthender Mars daraus Lanze oder Schwert zückte. Seine Münzen zeigen nur noch Trophäen, Schwerter, Spieße, Schilde, Victorien, Adler, Löwen, geknebelte Germanen und knieende Germanien, oder am liebsten ihn selbst auf hohem Kriegsroß.[4] Auch hier wußten die Hofpoeten um die innersten Gedanken des Herrschers Bescheid:

„Nimm den schrecklichen Panzer der kriegserfahrnen Minerva,
Den selbst fürchtet der Grimm jenes medusischen Haars,"[5]

[1] Dio 67, 4. Tac. Agric. 39. Germ. 37. — [2] Epigr. II; 2, 5, 6. Daß die Lesart: quae datur e Chattis, laurea tota tua est, die richtige sei und nicht e Dacis vgl. Friedländer 3, 377. — [3] Stälin, Wirtemb. Gesch. 1, 14. Vierordt, Bad. Gesch. 1, 9. So auch Brambach, Baden unter röm. Herrsch. 5. — [4] So stellte ihn die Kolossalstatue am Tabularium dar. Vgl. Statius, Silvar. I, 1 f. Eine wahrhafte kriegerische Karrikatur ist seine Statue im Braccio nuovo des Vatican Nr. 129. — [5] Martial, Epigr. 7, 1.

singt Martial ihn an und genau wie den Schild des Achill beschreibt er den Harnisch des Herrn, „den nicht sarmatische Pfeile durchdringen", und der so glücklich ist, „vom Muthe unseres Gotts zu erwarmen".[1] Leider standen die Erfolge des Feldzugs in keinem Verhältniß zu den Hyperbeln der Dichter und der martialischen Kunstthätigkeit der kaiserlichen Bildhauer. Die Chatten waren vielmehr so frech, unmittelbar nach ihrer angeblichen Vernichtung, die Bundesgenossen der Römer, die Cherusker, niederzuwerfen, und während die römischen Künstler sie knieend, liegend, gebunden und sterbend modellirten, jagten sie den Römerfreund Chariomir aus seinem Lande und die um Unterstützung bittende Gesandtschaft des Cheruskers berichtete in Rom, welche Bewandtniß es habe mit dem chattischen Lorbeer. Die Hülfeflehenden wurden mit einer Geldunterstützung abgefunden und da der Kaiser es zugleich mit den Sueven verdarb, war es mit dem römischen Einfluß in Germanien jetzt schlechter bestellt als jemals zuvor.[2]

Diese offenbaren Niederlagen des römischen Adlers am Rhein wurden den Daciern an der Donau ein Stachel, im Jahre 86 ihre Anschläge auf Mösien wieder aufzunehmen und so erwuchs dem Reich ein Krieg, der große Umwälzungen und eine neue Dynastie in seinen Lenden trug. Die von den Römern so genannten Dacier waren ein Zweig des großen Volksstammes der Geten und bewohnten die heutige Wallachei, Moldau, Siebenbürgen und einen kleinen Theil von Ostungarn. Schon unter Augustus hatten Ovid's Pontische Briefe dafür gesorgt, der Welt von der Gefährlichkeit der Geten die übertriebensten Vorstellungen beizubringen. In der That war dort eine schwache Stelle der Grenze;

„. . am Schirmwall pochet der Feind an,
Trunken von tödtlicher Pest trieft der vergiftete Pfeil."[3]

Als der Bürgerkrieg zwischen Vespasian und Vitellius wüthete, nahmen auch die Dacier, ähnlich den Kelten, Parthern und Juden ihre Zeit wahr und drangen in Mösien ein, doch gelang es Marcianus mit der zehnten Legion, ihre Schaaren wieder über den Strom zu werfen. Jetzt glaubten sie einen zweiten Versuch wagen zu dürfen. König Duras hatte freiwillig seine Krone an den bewunderten Feldherrn Dekebalus abgetreten,[4] der im Jahre 86 sofort mit seinen Heeren die Donau über-

[1] Epigr. 7, 2 f. — [2] Dio 67, 5. — [3] Ovid, Trist. 3, 25. — [4] Der Name des Königs war nach Oros. 7, 10 Dorpaneus und Dekebal war wahrscheinlich Titel.

schritt. Es war ein Vorspiel der späteren Germanenkriege, das sich nun entwickelte. Nur die Kerntruppen der Barbaren waren nach römischer Weise bewaffnet. Die gemeine Schaar trug noch die Waffen, die schon Herodot an ihnen gesehn.[1] Statt des Helms deckte das Haupt ein Fuchs- oder Wolfskopf, oder eine birnförmige Mütze, über die Schenkel hing die Hirschhaut, dazu Lanze und Schild und der sicher geschleuderte Wurfspieß. Namentlich der nächtliche Ueberfall, der mit der Schlauheit von Wilden ausgeführte Raubzug, war ihre Stärke und der Schrecken der Römer.[2] Die ungebrochene Wildheit des Barbaren hatte dem Südländer etwas Schreckhaftes.

„Vox fera, trux vultus, verissima Martis imago",

so schildert Ovid den getischen Reiter, der durch die Landschaft von Tomi schweift.[3] Der erste Ansturm der Barbaren traf den mösischen Statthalter Appius Sabinus. Dekebal siegte, der Consular selbst deckte das Schlachtfeld. Der Kaiser hatte zu lang mit den Waffen geklirrt und mit Siegessäulen geprunkt, als daß er dem Kampf hätte aus dem Wege gehen können. Der Präfekt der Leibwache, Cornelius Fuscus, „dessen Leib, nach Juvenal, die göttliche Gerechtigkeit für die dacischen Geier bewahrt hatte",[4] nahm in Illyrien eine gewaltige Aufstellung, Domitian folgte langsam mit dem Troß. Als es nun aber zum Schlagen kam, hielten die kriegerischen Inspirationen der letzten Jahre bei dem Kaiser nicht vor. Er gab unverkennbar Zeichen persönlicher Furcht und das Heer hatte noch nicht die Donau überschritten, als der Cäsar bereits wieder in Rom eintraf. Daran hatte er freilich wohl gethan. Rufus hatte kaum die Donau passirt, als er sich von den Daciern umstellt sah und den größten Theil seines Heeres und sein ganzes Gepäck verlor. Er selbst war unter den Gefallenen, selbst der Adler der Legion fiel in die Hände des Dekebalus. Nothgedrungen fand sich Domitian im Frühjahr 88 zum zweiten Mal auf dem Kriegsschauplatz ein. Unter der Führung des Titus Julianus schlugen die Legionen den Dacierkönig beim eisernen Thor auf's Haupt,[5] der Kaiser selbst aber setzte das Kriegsglück wieder in's Gleichgewicht, indem er

[1] Herod. VII; 75. Ovid. Trist. 5, 11 flgd. Ganz so die Daker in dem ächten Relief des Konstantinbogens und der Trajanssäule. — [2] Dio 67, 6. — [3] Tristia V; 7, 17. — [4] Juv. 4, 111. — [5] Dio 67, 10. Tac. hist. 1, 79. II, 85. IV, 39. 40. Auch Jornandes cap 13.

sich von den mit den Daciern verbündeten Sarmaten und Markomannen gründlich schlagen ließ und als Flüchtling bei Julian eintraf. Seine Furcht war so groß, daß er den siegreichen Feldherrn zwang, den Frieden mit den Daciern nicht zu schließen, sondern zu erkaufen. Er zahlte Dekebalus bedeutende Summen, überließ ihm erfahrene Künstler, Handwerker und Kriegsingenieure, und verpflichtete sich sogar „zu häufigen Geschenken aus dem kaiserlichen Schatze", wie man verschämt den jährlichen Tribut bezeichnete. So hatten des Kaisers Bemühungen, den großen Feldherrn zu spielen, mit Schimpf und Schande geendet. Es bedeutete etwas für das Bewußtsein des Volkes, daß Domitian zum ersten Mal von dem Grundsatz der Alten abgewichen war, nie nach einer Niederlage einen Frieden zu schließen, ja daß er die Schmach eines Tributs über Rom gebracht. Natürlich hatte es in der Hauptstadt inzwischen nicht an Siegesberichten gefehlt und jede Botschaft aus dem Feldlager war mit Lorbeer umwunden gewesen. Es liegt Humor darin, wenn Martial, der Schalk, den Kaiser auffordert, lieber nach der Stadt heimzukehren. „Es neidet, kommt auch des Lorbeers viel, Roma den eigenen Feind!" [1]

„Zeugen vom Jubel des Volks sind siegverkündende Briefe,
Lorbeer windet sich grün um die Geschosse des Mars.
Wieder „io Triumph!" ruft Rom dir mächtig entgegen,
Und laut grüßt dich die Stadt „Nimmerbesiegten", o Fürst!
Doch daß die Fröhlichkeit um so zuversichtlicher werde,
Komm und melde du selbst deinen Sarmatischen Sieg!"[2]

Innerlich ergrimmt, argwöhnisch, mit sich und den Menschen zerfallen, kehrte er nach Rom zurück, wo nun der übliche Pomp der Ehrenbogen, Spiele und Votivbilder ihn empfing. Aber während er an seinem Tempel der Fortuna redux baute,[3] hörte er das Lachen rechts und links hinter sich. Angstvoll horchte er umher, ob die Kunde des wirklichen Sachverhalts nicht trotz all der lügnerischen Huldigungen bekannt geworden sei? Der Statthalter des oberen Germaniens, L. Antonius Saturninus, hielt die Niederlage des Kaisers in der That für so tödtlich, daß er sich selbst zum Imperator ausrufen ließ, aber L. Appius Maximus Norbanus schlug den Aufstand nieder. Des Kaisers Argwohn erhielt dadurch neue Nahrung und Norbanus

[1] Epigr. VII; 4. — [2] Epigr. VII; 5. Vgl. VII; 7. VIII; 4. — [3] Mart. Ep. 8, 65.

edle Fürsorge, alle erbeuteten Correspondenzen zu verbrennen, damit nicht Andere in die Schuld des Empörers verwickelt würden, hatte nur die Folge, daß nun Domitian aufs geradewohl mit der Folter arbeitete, um der Schuldigen habhaft zu werden.

Ihm zum Glück brach Dekebalus schon im Jahr 91 auf's Neue den Frieden. Den Legionen brannte das Herz, die Schmach, die sie nicht verschuldet, zu rächen. Julian erlaubte jedem Mann, seinen eigenen Namen neben den des Centurio auf seinen Schild zu schreiben, damit jedes Thaten sein eigen seien. So schlug er die Dacier bei Tapä und nöthigte sie zum Frieden. Sofort ließ Domitian sich in der Hauptstadt einen Triumph über die Dacier und Germanen bewilligen und nahm zu dem Beinamen Germanicus nun auch den Namen Dacicus an.[1] Jetzt erst schlug Martial recht in die Saiten „den Mars in der Toga" zu besingen,[2] und auch die Beschreibung des Triumphs bleibt uns nicht erspart:

„So hat er ihr Diadem den flehenden Dakern verliehen,
So nimmt zum Capitol hin er den Weg und zurück."[3]

Auch der Circus verdoppelte seine Leistungen, um die Römer über das Elend der Lage zu täuschen. Nach Allem, was die Thierhatzen an Grausamkeit, der Mime Paris an Ueppigkeit dem Publicum geboten, blieb kaum mehr eine Steigerung möglich und man verfiel auf wahrhaft grotteske Schauspiele, wie auf das blutige Gefecht zwischen Zwergen und Weibern, das der Kaiser bei dem Decemberfest des Jahres 90, als die Stimmung am schlechtsten war, unter Statius Beifallklatschen, veranstaltet hat.[4] An Domitian's Stellung konnten aber bereits weder Julian's Siege, noch des Martial und des, mit diesem an Servilität wetteifernden, Statius Gedichte viel ändern. Rom füllte sich mit seinen Bildsäulen, aber die Römer gingen an diesen martialischen Statuen vorbei mit dem Gedanken an die zweimalige Flucht des so schreckhaft dargestellten Helden. Sie opferten seiner Gottheit und wußten, daß der Gott den Daciern Tribut zahle. Domitian war klug genug, diesen Zwiespalt bitter zu empfinden. Von den großen Tyrannen der römischen Geschichte, als deren dritter

[1] Ueber die Folge der Ereignisse vgl. Schoiffolo, Jahrbücher der röm. Gesch. p. 532 — [2] Ep. 6, 76. — [3] VI; 10, 7. — [4] Stat. Silv. I; 6, 51 f. Dio Cass. 67, 8.

er nun angesehen ward, war er der unglücklichste. Caligula genoß wenigstens das Glück des Größenwahns, Nero war beglückt durch seine Kunst und die Liebe der Frauen und des Pöbels. Domitian war eine kalte, grübelnde Natur, die jede Illusion sich selbst zerstörte und weil er an Treue und Dankbarkeit nicht zu glauben vermochte, mußte er in rastloser Angst über Blutbefehlen und Sicherheitsmaßregeln brüten. Eine solche Stimmung wendete sich naturgemäß zunächst gegen sein eigenes Haus. Auch hier ward das böse Gewissen ihm zum Stachel des Argwohns. Titus hatte ihm einst seine Tochter Julia zur Gattin angeboten, aber Domitian hatte sich von Domitia nicht zu trennen vermocht. Dafür reizte es ihn, Julia zu verführen, als sie mit Flavius Sabinus, dem Sohn seines Oheims und Wohlthäters, vermählt war. Natürlich, daß sein böses Gewissen nun diesen für seinen Feind hielt. Als derselbe seinen Sclaven die weiße Livree der Hofdiener verlieh[1] und ein Herold ihn beim Namenaufruf Imperator statt Consul nannte, mußte Titus Schwiegersohn sterben.[2] Mit diesem Gewaltakt vom Jahr 82 beginnt die Reihe seiner Schandthaten. Sein Verhältniß zu Julia wollte er nicht lösen, als dasselbe aber Folgen hatte, zwang er sie zum Gebrauch von Abortivmitteln, die ihren Tod herbeiführten.[3] Die Menge spottete des strengen Censor, dessen eigenes Haus solche Flecken zeigte. Aber auch Domitia rächte sich. Der Kaiser hatte den Tänzer Paris in seine Hausgenossenschaft aufgenommen und derselbe blieb nicht ohne Einfluß auf die Staatsgeschäfte. „Was kein Großer gewährt, ein Mime gibt es," hatte Juvenal gespottet und war dafür zur Armee nach Schottland geschickt worden.[4] Da knüpfte die beleidigte Domitia ein Liebesverhältniß mit Paris an, das der eitle Mime nicht geheim zu halten wußte. Als Domitian davon hörte, verstieß er seine Gemahlin und ließ Paris auf der Straße zusammenstechen; die Römer aber salbten die Stelle, wo ihr Liebling gefallen, mit Wohlgerüchen und bestreuten sie nächtlich mit Blumen.[5] Auf die Dauer konnte der unglückliche Menschenfeind seine Einsamkeit ohne Domitia doch nicht ertragen. Er führte die Ehebrecherin in den Kaiserpalast zurück, aber sie wußte nun, daß sie den Gatten zu fürchten habe. Von der Art des Verkehrs an diesem traurigen Hofe

[1] Suet. Dom. 12. — [2] Ibid 10. — [3] Juv. Sat. II; 30 f. — [4] Juv. Sat. VII; 90. Vgl. die Commentat. zu d. Stelle. — [5] Dio Cass. 47, 3. Suet. Dom. 3.

hat uns Juvenal in der vierten Satire eine lebendige Beschreibung gegeben. Er schildert, wie Cornelius Fuscus, nach dessen Leib bereits die dacischen Geier kreischen, der Hofnarr Crispin und die andern Edeln plötzlich nach der Albanervilla entboten werden und bleich vor Furcht, da sie den Grund der Ladung nicht kennen, erscheinen. Domitian aber legt dem versammelten Staatsrath die Frage vor, ob für einen ungeheueren, gefangenen Fisch eine neue Schüssel zu fertigen sei, die denselben fasse, oder ob man den Fisch besser zerschneiden solle? So führte er gelegentlich seine Gäste in ein schwarz ausgeschlagenes Gemach, und ließ beim Schein von Grablampen Jeden seinen Namen lesen. Geschwärzte Knaben führten einen Todtentanz auf, eine Todtenmahlzeit auf schwarz geränderten Schüsseln ward umhergegeben, Waffen klirrten, die Gäste wurden in Sänften gestoßen und — unversehrt zu Hause abgeliefert, wo sie bald darauf glänzende Geschenke des Kaisers durch die Knaben zugetragen erhielten, die noch eben als Genien des Todes getanzt.[1] Aehnliche humane Vergnügungen der albanischen Villa werden in großer Anzahl mitgetheilt. Wie leise die nächsten Günstlinge selbst an dem Hofe des Tyrannen umherschlichen, bezeugen auch Martials poetische Bettelbriefe. So redet er den Hausbeamten Burrus mit den Worten an:

„Du bist Jupiters heiterer Stunden kundig,
Wann er strahlt in seiner milden Miene. —
Reich das Buch ihm nicht, doch halt es,
Als wenn nichts du brächtest oder böteſt.
Kenn ich anders den Herrn der Musen
Wird das neue Buch er selber fordern".[2]

Mit dem Aufstand des Antonius im Jahr 89 fing der Kaiser an, noch schwieriger zu werden. Die Strafbefehle gegen Philosophen, Senatoren und Verwandte häuften sich jetzt. Auch der zweite Sohn seines Oheims, Flavius Clemens, ward als religiöser Sectirer hingerichtet. Ueberall witterte der Tyrann Conspirationen, Todesgefahr, Aufstand und seine Reizbarkeit machte ihn zur tückischen Bestie. Zwar die öffentlichen Ergötzungen wurden noch eifriger als früher betrieben, aber es kam jetzt vor, daß sein fassungsloser Jähzorn, Zuschauer, die beklatschten, was ihm mißfiel oder bezischten, was ihn entzückte, sofort den Hunden des Circus vorwerfen ließ.[3] Bald lernte er, nicht nur

[1] Dio Cass. 66, 9. — [2] V; 6, 9 flgd. Aehnlich V; 5, 1—8. — [3] Suet. Dom. 10.

aus Argwohn, sondern auch um des Geldes willen morden. Der gemeinsamen Last der Kriegskosten, des Tributs und der öffentlichen Spiele entsprachen seine Einnahmen nicht. Es genügte nicht, armen Christen nachzuspüren, ob sie als Beschnittene zur Judensteuer verpflichtet seien, oder den zwanzigsten Theil aller Erbschaften in Anspruch zu nehmen,[1] so roh man auch Jene untersuchte und so gefühllos man in Trauerhäusern sofort das Vermögen nachrechnen ließ.[2] Furcht vor der Rache des Cäsars erzwang Testamente zu seinen Gunsten, und wo ein Testament Domitian nicht bedachte, ließ er oft zur Strafe des Undanks das Ganze confisciren. Auf keinem Punkte verweilt Plinius in seiner Dankrede so ausführlich als darauf, daß Trajan diese furchtbare Sorge den Reichen Roms vom Herzen genommen habe. Der Tyrann war zu einer öffentlichen Gefahr geworden. Das Palatium glich nach Plinius der Höhle eines wilden Thiers, „das jetzt das Blut seiner Verwandten leckte, jetzt zur Erwürgung und Zerfleischung der edelsten Bürger hervorbrach. Um die Pforten schwebten Drohungen und Entsetzen und die Zugelassenen mußten sich fürchten wie die Ausgeschlossenen. Dazu das Schreckhafte seiner Begegnung und seines Anblicks: der Hochmuth auf der Stirne, das Grimmige im Blick, die weibische Blässe des Körpers, die Unverschämtheit seines rothen Gesichts. Niemand wagte, sich ihm zu nahen, ihn anzureden, der immer Dunkelheit und Einsamkeit suchte, und aus seiner Einsamkeit niemals hervortrat, als um Alles einsam zu machen".[3] Ohne bewaffnetes Gefolge wagte er sich nicht mehr an die Oeffentlichkeit. Selbst im Bade zu Bajä war seine Gondel stets von der Leibwache begleitet und es machte einen widrigen Eindruck, wie das Schiff des Imperators am Tau hinter der Trireme der Prätorianer hergezogen wurde, da er sogar den Schlag der Ruder nicht zu hören vermochte. Den Dienern, die ihn beruhigen wollten, klagte er, Fürsten seien übel daran, man glaube ihren Anklagen gegen Verschwörungen immer erst dann, wenn sie ermordet seien. So verschanzte er sich schließlich auf seiner albanischen Burg. Alle Gänge waren mit Spiegelstein ausgelegt, damit er sehen könne, auch was hinter ihm vorgehe; ohne Leibwache wagte er weder in der Sänfte, noch im Wagen sich in's Freie. Den Folterungen wohnte er jetzt persönlich bei, weil er fürchtete, seine Beamten unterschlügen

[1] Plin. Paneg. 37. — [2] Suet. Dom. 12. Plin. Paneg. 40. — [3] Plin. Paneg. 48.

ihm die Wahrheit.[1] Schlaflos irrte er dann des Nachts durch die Säle, da die schrecklichen Eindrücke des Tags sich in furchtbaren Träumen rächten.[2] Vielleicht wären seine Wahngebilde niemals Wahrheit geworden, hätte er nicht, um sicherer zu sein, auch seine nächste Umgebung seinen Argwohn empfinden lassen.

„Ihn ereilte der Tod, als er furchtbar wurde den Gerbern,
Das hat ihn, der vom Mord der Lamier trieste, gestürzt".[3]

Seinen Dienstleuten zum Exempel ließ er Nero's Geheimschreiber Epaphroditus hinrichten, weil derselbe im Jahr 68 auf der Villa des Phaon seinem Herrn zu seinem Selbstmord behülflich gewesen war. Die Dienerschaft stutzte. Bis jetzt hatte ihr Herr nur Leute der großen Welt umgebracht, Epaphroditus aber war einer ihrer Collegen. Die Hofdiener Parthenius und Stephanus fingen an zu berathen, wie es mit ihrer eigenen Sicherheit bestellt sei? Stephanus war ein Freigelassener der Domitilla, deren Gemahl Flavius Clemens Domitian getödtet und die er selbst nach Pandataria verbannt hatte. Der Mann war seiner Herrin ergeben und stand dazu wegen Unterschlagung in Untersuchung. Bald ließ auch Domitia sich überzeugen, daß ihr Gemahl noch immer über ihrer alten Schuld mit Paris brüte. Sie war es, die den Präfecten Petronius Secundus bestimmte, den Verschworenen freie Hand zu lassen. Aber einen Nachfolger zu finden war schwer. Die Söhne des Flavius Clemens waren noch Knaben, und Senatoren, denen man die Herrschaft anbot, hielten den Vorschlag für eine höfische Falle. Schließlich ließ Nerva sich zu dem Abenteuer bestimmen. Nun erbat Stephanus sich am 18. September 96 durch Parthenius eine Audienz, da er die Entdeckung einer Verschwörung zu melden habe. Seine Mittheilung besagte, Flavius Clemens sei nicht todt, sondern rüste Truppen zu Domitians Sturze.[4] Während Domitian die dargereichte Schrift angstvoll durchfliegt, sticht Stephanus ihn in den Unterleib und das übrige Hofgesinde gibt dem sich rasend Wehrenden den Gnadenstoß. Die Leibwache kam nur noch recht, um den Mörder Stephanus seinem gemordeten Herrn nachzusenden. Die That ward verschieden beurtheilt. Der Senat jubelte und eigenhändig zerstörten die versammelten Väter sofort Domitians Büsten und Statuen

[1] Suet. Dom. 14. Plin. Pan. 49. 82. — [2] Dio 67, 16. — [3] Juv. IV; 153. — [4] Philostr. Apoll. 8, 25.

in und bei der Kurie. Der Leichnam des Tyrannen, ward angeordnet, sollte nach Weise der Gladiatoren beerdigt werden. So folgten wieder ein Mal Tage, wie sie die Kaiserzeit oft sah, und die Juvenal drastisch beschreibt:

„Statuen steigen herab vom Gestell und folgen dem Seile,
Räder der Zweigespanne sogar dann werden vom Beile
Schmetternd gefällt, und man bricht die Schenkel unschuldigen Gäulen:
Schon sprüht zischend der Brand und krachend stürzen die Säulen".[1]

Selbst die hervorragendsten Persönlichkeiten betheiligten sich an dieser Arbeit der Gasse. „Es war eine Lust, berichtet der jüngere Plinius, die hochmüthigen Gesichter auf den Boden niederzuschmettern, mit dem Schwerte daraufzuschlagen, mit der Axt gegen dieselben zu wüthen, als ob auf jeden Streich Blut und Schmerz folgen müßte. Niemand konnte seine Freude und das lang ersehnte Vergnügen so mäßigen, daß es ihm nicht als Befriedigung der Rache gegolten hätte, zu sehen, wie die Gelenke zerrissen, die Glieder zerstümmelt, dann die wilden und Grausen erregenden Bilder in die Flammen geworfen und von denselben zerschmolzen wurden".[2] Mit blinder Wuth stürmten die Massen die Häuser der verhaßtesten Creaturen Domitian's und es genügte, als Delator des Tyrannen genannt zu werden, um den schlimmsten Mißhandlungen ausgesetzt zu sein.[3] Während so der Aufstand durch die Straßen tobte, herrschte im Lager der Prätorianer ein entgegengesetzter Sturm. Die Soldaten verlangten Rache, allein ihre Offiziere redeten ihnen zu. Nerva ward sofort vom Senate anerkannt und schließlich ließen auch die Truppen sich herbei, ihm zu huldigen.[4] Doch kam es nachmals zu einem zweiten Tumult, der nur durch Bestrafung aller Mörder des Domitian sich beschwichtigen ließ.

2. Stellung der Flavier zur Volksreligion und öffentlichen Sittlichkeit.

Die bemerkenswertheste Wendung der inneren Politik Roms unter den Flaviern ist die ernsthafte Sorge um den öffentlichen Geist der

[1] Juv. 10, 57 f. — [2] Plin. Panegyr. 52. — [3] Dio Cass. 68, 1. — [4] Aurel. Vict. De Caes. 11.

Bevölkerung, der sich in den Zeiten Nero's zum ersten Mal in seiner ganzen Verdorbenheit enthüllt hatte. Für die vorausgegangenen Machthaber war die öffentliche Meinung nur in so weit in Frage gekommen, als sie der Tyrannis widerstrebte oder sich ihr unterwarf. Die Fürsorge für Philosophie und Poesie trägt lediglich den Charakter des Mäcenatenthums. Nicht die geistige Richtung, sondern die loyale Gesinnung gibt den Ausschlag für Gunst oder Mißgunst. Gerade die ernsteren Geister, wie Persius, Lucanus, der ältere Plinius, auch Seneca in seiner besten Zeit, erfreuten sich nicht der Begünstigung, mit der man Horaz, Catull, Petronius und andere Verderber der öffentlichen Sitte überschüttete. Es gehört zu den erfreulichen Thatsachen dieser Zeit, daß Vespasian tiefer sah und daß er bei seinem Werk der Restauration den Einfluß der Literatur auf Religion und Sittlichkeit nicht unterschätzte. Von Haus aus derb angelegt, religiös in Form eines handfesten Aberglaubens, zugleich durch und durch praktisch, war er nicht der Mann, sich schwärmerischen Richtungen hinzugeben, so sehr sich dieselben an ihn drängten. Hat er unläugbar stärkere Proben von Superstition gegeben als irgend ein früherer Cäsar, so fertigte er das officiöse religiöse Gerede auch wieder gröber ab als viele andere. Als man mit wichtigen Mienen von einem neuen Haarstern redete, erwiederte er trocken: das müsse den Partherkönig angehen, denn er habe einen Kahlkopf, und als es an's Sterben ging, sagte er: „o weh, ich werde ein Gott!"[1] Dennoch hielt er auf den alten Glauben und machte allen Lehrern, Schriftstellern und Religionsparteien den Krieg, die der Gottesfurcht und dem alten Römersinn in den letzten Jahrzehnten so großen Abbruch gethan hatten.

Am erfolgreichsten hätte der Kaiser sich zu diesem Zwecke mit der stoischen Schule verbinden können, wie das später Trajan und vor Allem Mark Aurel zu gleichem Ende gethan. Zu Mark Aurel's Zeit freilich waren die bizarren Gestalten der alten Schule ausgestorben, die Vespasian noch überall die Wege kreuzten. Anfangs näherte der Kaiser sich diesen Leuten, die die Erhaltung des alten Götterglaubens zu den Aufgaben ihrer Schule rechneten. Hatte Nero Schlag auf Schlag die Häupter der Stoa, Plautus, Seneca, Thrasea Pätus,[2] Musonius Rufus, Annäus Cornutus, die Cyniker Isidorus und

[1] Dio Cass. 66, 17. — [2] Vgl. die interessante Biographie Thrasea's in Schiller's Nero, p. 673 f.

Demetrius verbannt oder getödtet, und hatte er schließlich durch allgemeine Proscription im Jahr 66 alle Philosophen aus der Stadt verjagt, so legte Vespasian ihrer Rückkehr keine Schwierigkeiten in den Weg. Was ihm aber die Verbindung mit ihnen für die Dauer unmöglich machte, war ihr republikanischer Fanatismus. Für sie bestand noch immer die aristokratische Republik der Scipionen zu Recht. Mit lächerlichem Ernste hüteten sie einen Schatz, der schon vor anderthalb Jahrhunderten durch Sulla war gestohlen worden. Nachdem neun Cäsaren geherrscht hatten, fingirten sie noch immer die Existenz der römischen Republik. Bei allem löblichen religiös-sittlichen Ernste der Schule hatte doch auch der gedankenlose Radicalismus und das hohle Phrasenthum in der Stoa seine eigentliche Heimstätte. Der sterbende Cato ging um in diesen Köpfen und die ungesunde Verstiegenheit der Rhetorenschule belästigte die Männer der nüchternen Arbeit mit ihrem unfruchtbaren Gerede. Selbst Martial, der Pätus und Arria sonst sattsam angesungen,[1] spottet doch über den Durchschnittsstoiker, der stets mit seinem „o tempora, o mores“ bei der Hand ist.[2] Während der Haarkünstler den ganzen Tag mit dem eleganten Weisen zu thun hat, sind Numa, Curius, Quintius, Camill und Ancus ihm stets im Munde,[3] oder Zeno und Demokrit und „wer sonst starrt von zottigem Haarwuchs“.[4] Doch gibt es auch andere:

„Siehst du ihn, Decian, mit ungekämmetem Haupthaar,
Vor deß finsteren Brauen du dich fürchtest sogar,
Der von Curiern spricht und Camillen, Roms Errettern.
Trau der Stirne nicht — er machte gestern Hochzeit“.[5]

Solchen Radicalen kann der Dichter nur den Rath geben:

„Frei sein willst du? Du lügst. Du willst es, Maximus, nicht sein,
Doch wenn du frei sein willst, kannst du's in folgender Art:
Frei sein wirst du, wenn nicht du bei Andern, Maximus, speisest,
Wenn du stillen den Durst wirst mit Vejentischem Wein,
Wenn du Cinna's, des Wichts, goldstrahlende Schüsseln verschmähn kannst.
Wenn zu befriedigen dich unsere Toga vermag,
Wenn du mit zwei As aus dem Volk dir die Venus eroberst,
Wenn du dich bücken mußt, steigst du unter dein Dach,
Hast du in dir die Kraft, so große Stärke der Seele,
Kann nicht freier als du leben ein Parthischer Fürst“.[6]

An diesem doppelten Gesetz in ihren Gliedern krankten selbst die

[1] Epigr. I, 14. — [2] Ep. IX, 71. — [3] Ep. IX, 28. — [4] Ep. IX, 48. — [5] Ep. I, 25. — [6] Epigr. II; 53.

ernsteren Geister. Auch ein Juvenal preist pathetisch die gute alte Zeit, „da man Dürrfleisch nur an hohen Festen aß", aber bei Schilderung albanischer Gelage wässert ihm selbst doch der Mund.[1] Das war die Tugend, vor der der nüchterne, arbeitsame Vespasian die Herrschaft niederlegen und die Herrlichkeit der voreäsarischen Zeit herstellen sollte in schuldiger Ehrfurcht vor dem Worte: Republik! Als gesetzlicher Erbe aller republikanischen Treue, Tugend und Mannhaftigkeit war zunächst Helvidius Priscus vorhanden, der Fannia, die leibliche Tochter von Pätus und Arria zum Weibe hatte.[2] Nach dem tragischen Ende seiner Schwiegereltern selbst im Exil, kehrte er, durch Galba begnadigt, im Jahr 69 nach Rom zurück, um im Senat allerlei ärgerliche Scenen zu machen. Alle Fortschritte in der Monarchie waren ihm Gegenstand des Hohns und im Namen der Freiheit verband er sich gegen Vespasian mit dem corrupten Rest der Vitellianer. Nach dem Brand des Kapitols stellte er den tapferen Antrag, Vespasian mit seinem Vermögen zum Wiederaufbau des capitolinischen Tempels beizuziehen. Als Vespasian erschien, nannte er ihn nicht Kaiser, sondern schlichtweg mit seinem Namen. Dennoch duldete der Herrscher, daß Helvidius die ihm bereits übertragene Prätur antrat, in welcher Stellung er auch in amtlichen Actenstücken den Bestand der Republik fingirte, während er privatim mit seinen Freunden die Geburtstage des Brutus und Cassius festlich beging. Vespasian sah dem zu. Erst als Helvidius ihn in der Kurie auf das unverschämteste insultirte und mit Vorwürfen überhäufte, riß seine Geduld. Der Narr ward exilirt und Titus sorgte für seine Hinrichtung.[3] Eine andere Erbschaft dieser Art war der Cyniker Demetrius. Er soll unter Caligula ein Geschenk des Kaisers im Betrage von 200,000 Sesterzien hohnlachend zurückgewiesen haben. Als philosophischer Beichtvater hatte er Thrasea's letzte Stunden getheilt und das Vermächtniß des großen Stoikers in Empfang genommen. Seneca staunte ihn an, weil er wirklich auf Stroh bei trockenem Brod über die Bedürfnißlosigkeit speculirte, nicht wie er selbst auf babylonischen Teppichen an den berühmten Tischchen von

[1] Juven. 11, 81—95 und 137 f. — [2] Tac. ann. 16, 28. Hist 2, 91. 4, 7 f. Der stoische Stammbaum seiner Gattin ist charakteristisch. Ihre Eltern erhalten durch Nero den Befehl zu sterben, ihr Großvater Cäcinius stirbt als Verschwörer gegen Claudius, die Großmutter tödtet sich selbst, was Wunders, daß da auch ihr Gatte als Cato endet. — [3] Suet. Vesp. 15. Dio 66, 12.

Citrusholz. „Ihn hatte die Natur geschaffen, meint Seneca, um zu zeigen, daß weder er durch uns verdorben, noch wir durch ihn gebessert werden können".[1] Gleichfalls durch Vespasian's Nachsicht nach Rom zurückgerufen drängte er sich sofort mit seinen republikanischen Gesinnungen hervor und wetteiferte mit seinem Concurrenten der stoischen Schule, Hostilius, wer die flavische Dynastie am tiefsten in den Koth ziehen könne. Alle aber überboten die Cyniker Diogenes und Heras, die Titus Liebe zu Bernice zum Gegenstand ihrer lehrreichen Vorträge im Theater wählten. Diogenes ward ausgepeitscht, Heras hingerichtet, Hostilius und Demetrius auf Inseln verbannt. Als Demetrius zuvor noch Vespasian öffentlich insultirte, verbot dieser ihn zu tödten. „Man schlägt die Hunde nicht todt, weil sie bellen",[2] sagte der Kaiser. Ein Senatsbeschluß verwies jetzt Stoiker und Cyniker überhaupt aus der Stadt, den einzigen Musonius Rufus ausgenommen, den selbst Tacitus als einen vollkommenen Narren gelten läßt. Er hatte beim Heranziehen der Legionen des Antonius Primus fast Schläge davon getragen, als er die aufmarschirenden Truppen bat, eine Vorlesung über die Güter des Friedens entgegen zu nehmen.[3] Ein solcher Weiser mochte Vespasian ungefährlich erscheinen und so hinderte er ihn nicht, auch künftig die Knaben zu lehren, daß der Weise allein König sei,[4] daß rohe Speisen naturgemäßer seien als gekochte,[5] daß in der Höhle zu wohnen in mancher Beziehung dem Menschen besser anstehe als in einem Hause,[6] und daß Mädchen ganz eben so zu erziehen seien wie Knaben und daß auch die Frauen angehalten werden müßten zur Philosophie.[7] Was das letztere betrifft, so spielten überhaupt bei dieser stoischen Opposition die Frauen eine bedeutende Rolle und vielleicht ward darum aus Titus Liebschaft mit Bernice auf dieser Seite so viel Aufhebens gemacht. Mit der ganzen Majestät, deren die Römerin fähig ist, ließen diese Matronen die Tyrannen ihre Verachtung empfinden, und wie Helvia,[8] Arria und Marcia[9] die drei Heiligen der vorigen Generation waren, so ward jetzt Fannia, des Pätus Tochter und Helvidius Wittwe, die Hekuba der Republik. Gehetzt von diesen unversöhnlichen Weibern führte der Salon seine lästersüchtige Oppo-

---

[1] Senec. Benef. 7, 11. — [2] Dio Cass. 66, 13. 15. — [3] Tac. Hist. 3, 81. — [4] Muson. Rufus, Ausgabe von Peerlkamp. Harlem, 1862. p. 129—132. — [5] ibid. 113. — [6] ibid. p. 118. — [7] ibid. p. 75. — [8] Mutter des Seneca. — [9] Seneca, ad Marc. 1.

sition weiter und den Berichten über das Privatleben der drei Flavier sieht man nur allzudeutlich an, daß weibliche Zungen sie dictirt haben.

Da somit die Partei der Gottesfurcht und frommen Sitte sich dem Kaiser versagte, suchte dieser auf die Jugenderziehung auf andern Wegen Einfluß zu gewinnen. Es waren wesentlich die Rhetorenschulen, die Inhalt und Richtung der Jugendbildung bestimmten. Mit poetischen Uebungen begann die Erziehung:

„Zarte, noch lallende Lippen des Knäbleins bildet der Dichter,
Wendet das Ohr schon jetzo von sittenverletzenden Reden,
Bald auch formt er das Herz durch holdansprechende Lehren".[1]

Oft mochte auch das Gegentheil der Fall sein, da die Auswahl an sittlichen Dichtern nicht groß war. Demnächst begann dann die rhetorische Ausbildung und sie stand ausschließlich im Dienste eines radicalen Pathos. Das eigentliche Thema dieser Diatriben war der „Tyrann". Selbst Juvenal beseufzt das Schicksal des unglücklichen Lehrers:

„Wenn grausam Tyrannen erschlägt die gefüllete Classe"

oder ihm der declamirende Schüler sein armes Gehirn

„Jeglichen sechsten Tag mit dem schrecklichen Hannibal anfüllt,
Was der Alles bei sich berathschlagt, ob er von Kannä
Los auf die Hauptstadt rück', ob klug nach den Regen und Blitzen
Rückwärts seine vom Sturm durchnässeten Schaaren er führe".[2]

Hier wurde jener ungesunde Radicalismus großgezogen, der wie eine Seuche unter der Jugend Rom's um sich griff. Denn von Kindesbeinen an wurde der Junge mit Tyrannenhaß vollgepfropft, wobei man unter Tyrannen Wesen verstand, die Blut lecken, nach unschuldigen Jungfrauen spüren und Edicte erlassen, daß die Söhne den Vätern ihre Köpfe abhauen sollten![3] Man füllte die Gedanken der Jugend mit einer phantastischen Welt und lehrte sie im Geiste Dolche zücken, im Leben aber den Nacken beugen. So war die Rhetorenschule eine Pflanzstätte geheimer Conspiration, während doch dieser Radicalismus, eben um seines bösen Gewissens willen, zugleich wieder einer entwürdigenden Servilität und Heuchelei fähig war. Denn die un-

[1] Hor. Ep. II, 1, 126 f. — [2] Juv. Sat. VII, 150 f. — [3] Petron. Sat. c. 1. Vgl. Friedländer a. a. O. 3, 289 f.

bedingtesten Diener der Gewalt sind immer die, denen kleine Fortschritte nichts gelten, weil sie eigentlich Republicaner sind.

Es ist Vespasian's Verdienst, die große Gefahr erkannt zu haben, die in dieser Art der Schulbildung lag und er suchte der Charlatanerie auf pädagogischem Gebiet dadurch zu steuern, daß er öffentlich Lehrstühle der römischen und griechischen Beredtsamkeit errichtete, deren jeder mit 100,000 Sesterzien dotirt ward, um auch die Begabtesten in den Dienst des Staats herüberzuziehen. Unter die ersten so angestellten Lehrer gehörte Quintilian, „der Stolz der Erzieher" und der „Ruhm der römischen Toga".[1] Eingeweiht in die höheren Pläne der Stiftung, die er genoß, suchte er die Studien vor Allem auf die alte Literatur zurückzulenken, eine Tendenz, die dann in der folgenden Generation nicht nur zum Durchbruch kam, sondern sehr bald auch übertrieben wurde.[2] Nach ihm sollten Homer, Livius und Cicero vor Allem die Jugendlectüre ausmachen; Gracchus, Cato und ähnliche radicale Tendenzliteratur ward dagegen aus der Schule verwiesen.[3] Neben Quintilian kam nun auch der um die Naturkunde so verdiente ältere Plinius, mit dem Vespasian von früher her befreundet war, zur Geltung.[4] Seinen Neigungen entsprechend ward er zum Befehlshaber der Misenischen Flotte gemacht, als welcher er beim Ausbruch des Vesuvs Opfer seines unerschrockenen Forschertriebs wurde.[5] Seine Naturgeschichte in siebenunddreißig Büchern war epochemachend und hat mit der Zeit den Geistern die erwünschte Richtung auf diese parteilosen und praktischen Studien gegeben. Vollendet ward die Historia naturalis noch unter Vespasian, gewidmet ist sie Titus. Daß freilich solche officielle Verpflichtung der Gelehrten auch ihre Schattenseiten hatte, läßt sich eben dieser Widmung gegenüber, sowie gegenüber den Lobsprüchen, die Quintilian auf Domitians Dichtungen häuft, nicht in Abrede stellen. Notorische literärische Schmarotzer haben sich dagegen die Flavier vom Leibe gehalten und trotz aller versificirten Bettelbriefe vermochte Martial keinen der Lehrstühle oder Pensionen zu erringen, um die er bald die Cäsaren, bald Quintilian, bald den Kämmerer Parthenius und eine Reihe anderer Höflinge anging. Auch sein Rival Statius machte in dieser Hinsicht keine besseren Erfahrungen.[6]

[1] Mart. II; 90, 1. 2. — [2] Am weitesten ging darin Kaiser Hadrian. Vgl. Friedländer, Darstellung aus der Sittengesch. Roms. III, 278. — [3] Bei Friedländer III, 285. — [4] Vgl. die Briefe des jüng. Plin. III, 5. — [5] Plin. Ep. III, 5. VI, 16. — [6] Vgl. Friedländer III, 340. 342.

Das wesentlichste Mittel aber auf Herstellung des alten Römersinns hinzuwirken war die Reaction zu Gunsten des heidnischen Cultus, mit der Vespasian begann und die Domitian dann in's Tolle übertrieb. Schon in Judäa und Alexandrien hatte Vespasian von seinem Glauben an Augurien, Prophezeiungen, Zeichen und Wunder starke Proben gegeben. Der Neupythagoräer Apollonius von Tyana traf mehrmals mit dem Kaiser zusammen und ward bei seiner Kunde geheimer Dinge und seiner Gabe der Wunder mit einem von Zweifel und Ehrfurcht gemischten Gefühl von dem alten Soldaten betrachtet.[1] Doch war Vespasian auch wieder nüchtern genug, sich den Aberglauben nicht über den Kopf wachsen zu lassen. Obwohl er z. B. für seine Person fest an die Kunst der Sterndeuter glaubte, verwies er sie dennoch aus Rom, weil es schwer sei, den Betrüger von dem Weisen auf diesem Gebiete zu trennen.[2] Das Beste that unter diesen Umständen die fromme und rechtschaffene Gesinnung des Kaisers selbst, der göttliche Ehren von sich ablehnte und seine eigene Gottheit, so weit sie durch die Uebungen des Staats garantirt war, verspottete,[3] dafür aber um so strenger die religiösen Uebungen der Väter einhielt. Aehnlich verhielt sich Titus. Auch er empfand dieselbe Scheu vor den morgenländischen Culten wie sein Vater und wie Jener sich auf dem Karmel und im Tempel des Serapis zu Alexandrien Raths erholt, so hatte man Titus im Tempel der paphischen Venus und als Zeuge der Consecration eines neuen Apisstiers gesehen. Seine kurze Regierung mit den drei furchtbaren Unglücksfällen der Eruption des Vesuvs, des Brands der Stadt und der großen Seuche, bot reichlich Gelegenheit, diesen frommen Sinn zu bethätigen. Aber auch hier derselbe nüchterne Flaviergeist, der mit den Priestern und Augurn immer zugleich auch die Aerzte der Stadt zu den Consultationen einlädt, „damit kein Mittel der Religion und Arzneiwissenschaft unversucht bleibe", und der gleichzeitig „alle Arten von Sühnopfern und Medicamenten anwendet".[4] Erst mit Domitian kam der Umschlag in's fanatisch Superstitiöse. Domitian hielt sich, seit er in der capitolinischen Schreckensnacht als Isispriester verkleidet, entkommen war, für den Liebling der Allgöttin, die ihm mit Minerva in eins verschwamm. Isis und Serapis baute er, nachdem frühere Regenten ihren Cult auf's schärfste bekämpft, einen großartigen Tempel

[1] Philostr. Apoll. 5, 27 f. — [2] Dio Cass. 66, 9. — [3] Dio Cass. 66, 17. — [4] Suet. Tit. 8.

und der Minerva als seiner besonderen Göttin zahlreiche Heiligthümer, auch ward ihr der Tempel der Flavier am Septizonium geweiht.[1] Noch heute beschauen wir das seltsame Lararium Domitian's in den Kaiserpalästen und schon damals fielen an seiner Hoftafel den Gästen „Verrichtungen ausländischer Superstition auf".[2] Vespasian hatte die Götter geehrt, Domitian belästigte sie mit seinen Geschenken, um sich zu ehren. Es sind wohl ungefähr seine Gedanken, die Martial ausspricht:

Wenn du, Kaiser, was du den Göttern gabst und dem Himmel,
Wiederverlangtest und dich zeigen als Gläubiger wollt'st,
Käm' es im hohen Olymp zu einer großen Versteigrung,
Und zu verkaufen zwäng's jeglichen Gott, was er hat:
Atlas würfe dann um, und der Götter Vater bezahlte
Nicht ein Zwölftel, wofern er sich vergliche mit dir.
Womit kann er die Schuld für die Capitolinischen Tempel
Decken und die für den Ruhm seines Tarpejischen Zweigs,
Was für das doppelte Dach des Donnerers Gattin vergüten?
Pallas verschweig ich; sie steht bei den Geschäften dir bei.
Nenn ich den Herkules noch und den Apoll und die treuen Lakoner,
Tempel der Flavier noch, Latiums Himmel geschenkt?
Warten mußt du, du mußt Geduld noch haben, Augustus,
Dich zu bezahlen, gebrichts Jupiter's Kasten an Geld".[3]

So war es bei dieser Verherrlichung der Götter im Grunde lediglich auf Selbstvergötterung abgesehen. Bald verlangte Domitian auch wieder, was seine Vorgänger vermieden hatten, mit allem Ernst den Cultus seines Genius, da er den Kaisercult als ein Mittel der Consolidirung der Monarchie betrachtete. Je schlechtere Erfahrungen das Reich mit der Alleinherrschaft machte, um so mehr sollten die Grundlagen derselben religiös gefestigt werden. Das unscheinbare Haus der Flavier am Septizonium, wo damals Josephus wohnte, ward durch einen gewaltigen Tempel der flavischen Gottheit überbaut und das Collegium der Flavierpriester ward das reichste und vornehmste der Stadt.[4] Er selbst pflegte sich Sohn und Bruder eines Gottes zu nennen[5] und führte in seinen Erlassen die blasphemische Formel ein: „Euer Herr und Gott befiehlt". Auch fehlte es nicht an widerlichen

[1] Sueton, Dom. 5. 15. Dio 67, 1. Eutrop. 7, 15. — [2] Plin. Paneg. c. 49. — [3] 9, 4. [4] Mart. Ep. 9, 21. — [5] Plin. Paneg. 11. Dicavit Titum coelo, ut dei frater videretur.

Prozessen wegen Beleidigung seiner Gottheit, wie denn beispielsweise eine Frau es mit dem Leben bezahlte, daß sie sich angesichts seiner Bildsäule entkleidet hatte.[1] An der appischen Straße erhob sich sein Heiligthum, in dem er als Herkules dargestellt war und Martial weiß die zehn Arbeiten aufzuzählen, durch die der jüngere Gott den älteren übertroffen.[2] Ueberhaupt waren es auch jetzt die schönen Geister Rom's, die am geläufigsten vom „heiligen Kaiser", von „Jupiter", von dem „erhabenen Gott"[3] zu reden wußten. Hatten der sechste und siebente Monat den Namen des großen Julius und gepriesenen Augustus angenommen, so sollten dafür September und Oktober nach ihm Germanicus und Domitian heißen. Kurz, je mehr Schläge der Sohn Vespasians auf Erden bekam, um so mehr sollte die Menschheit an seine himmlische Würde glauben.[4]

In Domitian's Natur lag es denn auch, daß er die Pflege des religiösen Lebens, die Vespasian sich in stiller Treue hatte angelegen sein lassen, in fanatischer Verfolgungssucht mißliebig machte. So kam es schon beim Wiederaufbau des capitolinischen Tempels vor, daß als ein Freigelassener sich Marmor von dem dortigen Bauplatz zugeeignet hatte, um seinem Sohn ein Grabmal zu bauen, der Kaiser dieses Grab niederreißen und die darin ruhende Asche in's Meer werfen ließ, „damit nicht die Achtung gegen die Götter ungeahndet verletzt würde".[5] Die Chaldäer, die er selbst doch berieth, wurden aus der Stadt verjagt.[6] Die Eunuchen der asiatischen Culte sollten nicht mehr geduldet werden.[7] Auch um die Keuschheit der Vestalinen fing der Blutschänder an sich zu sorgen. Schon im Jahre 83 verhängte er als Pontifex Maximus über die Schwestern Ocellata und Veronilla eine Untersuchung auf Incest. Die Verhandlung war bei der furchtbaren Strafe, mit der das Vergehen bedroht war, so erschütternd, daß der greise Oberpriester Helvius Agrippa im Gerichtslocal niedersank und vor Schrecken starb. Nach gesprochenem Urtheil gestattete der Kaiser den Verurtheilten, sich selbst die Strafe zu wählen, ihre Verführer aber wurden auf die Inseln geschickt.[8] Aber bereits im Jahr 89 rührte der Kaiser

[1] Dio Cass. 67, 12. — [2] Ep. IX, 101 u. 65. — [3] Mart. Ep. V; 8, 1. 2. IV; 2, 4. — [4] IV, 1, 1—10. II, 4. 8, 11 u. s. w. Dio Cass. 67, 4 Mart. 9, 2, wo der Dichter sich beeilt, nach Janus, Augustus und Domitian zu rechnen. — [5] Suet. Dom. 8. — [6] Euseb. Chron. ad ann. 90, 94. — [7] Suet. Dom. 7. Martial 9, 9. — [8] Dio 67, 3. Suet. 8.

diese Angelegenheit auf's Neue auf. Die Obervestalin Cornelia war schon früher des gleichen Verbrechens bezüchtigt worden. Da der Tyrann jetzt ihrer Familie zürnte, erneute er die Klage und ließ die Verhandlung wider alle Rechtsform auf seiner albanischen Villa in Abwesenheit der Angeklagten zu Ende führen. Der angebliche Verführer, der Ritter Celer, ward, obwohl er auch auf der Folter läugnete, nach der Väter Weise zu Tode gegeißelt. Ergreifend aber schildert der jüngere Plinius den Tod der unschuldig verurtheilten Vestalin. „Die Priester wurden abgesendet, um die Vestalin eingraben und tödten zu lassen. Diese mit erhobenen Händen bald zur Vesta, bald zu den übrigen Göttern flehend, rief unter Anderm sehr oft aus: „Mich hält Cäsar für unzüchtig, mich, die das Opfer verrichtet hat, als er siegte und triumphirte". Sie wiederholte dieses, so lang sie zum Tode geführt wurde, ja selbst dann, als sie in jenes unterirdische Behältniß hinuntergelassen wurde. Da ihr beim Hinabsteigen das Gewand hängen geblieben war, kehrte sie sich um und machte es los, und als der Henker ihr die Hand reichte, wandte sie sich mit Abscheu und sprang zurück, um auf diese Weise die entweihende Berührung von ihrem reinen und keuschen Leibe abzuhalten, mit vollendetem Schamgefühl bedacht, mit Anstand zu fallen". Domitian war doch schwül bei der Sache, so daß er um ein Geständniß zu erpressen, noch andere Bekannte der Gemordeten zu inquiriren fortfuhr und als endlich ein so Gepeinigter, in richtiger Beurtheilung der Sachlage, ein Geständniß erlog, brach der Kaiser in die Worte aus: „nun bin ich freigesprochen" und strafte den Geständigen nur mit milder Verbannung.[1] Um so eifriger wies natürlich die Stadt auf das eigene Leben des „Sittenrichters", auf den doppelten Ehebruch und schändlichen Tod seiner Nichte Julia, auf seine unsaubern Knabenjahre, auf Domitias Liebschaft mit dem Tänzer.[2] Ihn hinderte das nicht, seines Censoramts weiter zu warten. Er gab Gesetze, „geeignet, Venus sogar und Mars zu erschrecken".[3] Die lex Julia de adulteris, die Ehebrecherinnen mit Deportation und Cynäden mit Verlust der Hälfte ihres Vermögens bedrohte, wurde erneuert. Die Pantomimen wurden verboten und die Tänzer aus der Stadt gewiesen. Auf Castration ward strenge Strafe gesetzt, nicht ohne rügenden Seitenblick auf Titus, der die Castraten

[1] Plin. Ep. IV, 11. — [2] Juv. Sat. 4, 8—12. 2, 30—34. — [3] Juv. 2, 32.

geliebt hatte. Nachdem so die Keuschheit wieder hergestellt war, kam die Nüchternheit an die Reihe. Die Weincultur sollte beschränkt werden und ein eigenes Gesetz ordnete an, daß aller zum Ackerbau taugliche Boden diesem zurückgegeben werde, wobei es der Schlemmer, über dessen rothes Gesicht Plinius spottet, an nüchternen Tugendlehren nicht fehlen ließ.[1] Rom staunte, und nichts ist spaßhafter als das Lob von Domitian's Keuschheitsgesetzen aus dem Munde Martial's,[2] der selbst das Hochkomische dieser Situation fühlt und mit offenster Ironie die Resultate der polizeilichen Sittlichkeit an einzelnen Exempeln dem Gelächter preisgibt.[3] Nachdem die Chikanen dieser Art bereits Jahre gedauert und ein ausgiebiges Spionir- und Polizeisystem Jedermann still und vorsichtig gemacht hatte, schien kaum zu einer größeren Verfolgung noch irgend welcher Gegenstand vorhanden zu sein, als plötzlich gegen Ende des Jahres 93 sich der Kaiser mit leidenschaftlicher Wuth auf die Philosophenschulen warf. Der Stoiker Herennius Senecio hatte es gewagt, eine Erpressungsklage des bätischen Hispaniens gegen einen der Lieblinge des Hofs, den berüchtigten Kundschafter Domitian's, Massa Bäbius, zu vertreten.[4] Der jüngere Plinius, als Prätor, setzte die Verurtheilung durch. Sofort ließ Domitian den Senecio, wegen seiner Biographie des Helvidius auf Majestätsbeleidigung anklagen, dieser selbst, sammt den Hinterbliebenen des Helvidius, die das Material zu dem Buch geliefert, endeten auf dem Block oder im Exil. Auch der Sohn des Helvidius, Helvidius Priscus, wurde aus seiner Einsamkeit hervorgezogen, von den Creaturen des Kaisers im Senat mißhandelt und zum Tode abgeführt.[5] Selbstvernichtung im Herzen sprach der Senat in dumpfer Resignation Justizmord auf Justizmord aus und erduldete die Qual, Folter und Hinrichtung derer anschauen zu müssen, die seine Feigheit preisgab. Auch der Kaiser war stets selbst gegenwärtig, um sich an den Qualen seiner Opfer zu weiden.[6] Metius Pompusianus starb, weil er die republikanischen Reden aus Livius ausgezogen, der Rhetor Maternus, weil er zur Uebung wieder ein Mal gegen die Tyrannen declamirt hatte,[7] Rusticus Arulenus, weil er die üblichen stoischen Reden über den „heiligen" Thrasea im Munde geführt.[8] Nachdem so

---

[1] Sueton, Dom. 7. Euseb. Chron. zum Jahr 93. Philostr. Apollon. 6, 42. — [2] Ep. 6, 2; 6, 4; 9, 6. 8. — [3] Ep. 6, 45. 90. 91. — [4] Schol. zu Juv. I, 35. Plin. Ep. VII, 33. — [5] Plin. Ep. IX, 13. — [6] Plin. Paneg. 76. — [7] Dio Cass. 67, 12. — [8] Dio Cass. 67, 13.

der Letzte der stoischen Rhetoren von irgend welcher Bedeutung abgestraft war, verfuhr man mit den Uebrigen summarisch. Durch Senatsbeschluß wurden alle Philosophen aus Rom und Italien verwiesen. Damals war es, daß der begabte Rhetor Dio Chrysostomus nach Mösien,[1] Plutarch in seine Heimath Chäronea und Epiktet, der Freigelassene des Epaphroditus, nach Nikopolis ging, um dort seine Heilkunde der Seele vorzutragen, die sich so vielfach mit den Anschauungen des Paulus berührt. Auch Apollonius von Tyana soll von Domitian vorgeladen worden, doch wegen seiner Freundschaft mit Vespasian mit Verbannung davongekommen sein.[2] Aber gar vielen, die auf dem Eiland, nach dem man sie verwies, sich gerettet meinten, folgte der Mörder nach. Das sind die Jahre, von denen Tacitus in der Einleitung zu seinen Historien schreibt: „Das Meer mit Verbannten erfüllt; die Felseninseln mit Mord befleckt. Gräßlicher noch die Wuth in der Stadt. Adel, Reichthum, Ehrenstellen, abgelehnt oder angenommen, gelten allzumal als Schuld. Vor Allem die Tugend des Untergangs gewiß. Die Delatoren in Priesterwürde und Consulamt. Sclaven gegen ihre Gebieter, Freigelassene gegen ihre Patrone und wer keinen Feind hatte durch Freundeshand niedergedrückt".[3] So waren die Zustände beschaffen, deren Wirkung auch Juden und Christen zu fühlen hatten, wenn auch beide längst nicht Das erdulden mußten, was Rom's Adel selbst damals erduldet hat.

---

3. Das palästinensische Judenthum.

Während Vespasian und Titus über die Juden triumphirten, hielten die letzten Zeloten zu Herodium, Machärus und Masada die Fahne des Aufstands noch immer hoch. Der Procurator Bassus hatte die schwierige Aufgabe, diese letzten Plätze, die durch Natur und Kunst sehr stark waren, zu erobern. Die Besatzung von Herodium ergab sich zuerst. Gefährlicher schien Machärus, wo einst Johannes der Täufer in Haft gewesen. Dasselbe galt für nahezu uneinnehmbar und

---

[1] Philostr. vita soph. I, 7, 2. — [2] Phantastisches bei Philostr. Appollon. VII, 9 ff. — [3] Tac. Hist. 1, 2.

der Befehlshaber Eleazar war geneigt, den Römern harte Arbeit zu machen. Allein als er sich bei einem Ausfall in übermüthigem Trotze den Feinden stellte, ward er gefangen. Bassus ließ angesichts der Mauer ein Kreuz aufrichten, um den Führer vor den Augen seiner Besatzung daran zu schlagen. Nach dem Brauch begann man mit der Geißelung. Den Klagen des Gegeißelten und dem blutigen Anblick dieses ecce homo widerstanden die Juden nicht. Sie streckten die Waffen. Masada dagegen überdauerte selbst Bassus. Erst sein Nachfolger Silva schloß das Felsennest ein. Ein Enkel Judas, des Galiläers, Eleazar ben Jair, commandirte hier und trachtete danach, des Ruhms seines Ahnherrn würdig unterzugehen. Als die Mauern der Thürme den römischen Geschossen zu weichen begannen, überredete der Führer die Besatzung, sich freiwillig den Tod zu geben. So brachten am ersten Passahtag des Jahres 72 die Männer erst ihre Frauen und Kinder, dann sich selbst um's Leben. Eine alte Frau mit fünf Knaben waren die einzigen lebenden Wesen, die den Römern aus der unvertheidigten Feste entgegen kamen.[1] Nun erst war das Land paciscirt. Im Norden ward das Königreich des Agrippa wieder hergestellt. Cäsarea wurde als colonia Flavia prima wieder Sitz des römischen Regiments, in Samarien wurde Sichem als Flavia Neapolis in einen römischen Waffenplatz umgestaltet, bei Jerusalem, zu Emmaus, ward durch Begabung von 800 Veteranen eine römische Militärcolonie errichtet und desgleichen legte man in die drei jerusalemitischen Kastelle, Phasael, Hippikos und Mariamne, eine starke römische Besatzung.[2] Grund und Boden ward dem Fiscus zugewiesen und die zurückkehrenden Bewohner mußten ihr Eigenthum demselben abkaufen. Die zwei Drachmen Tempelsteuer, die jeder Jude an den Tempel gesteuert hatte, wurden nunmehr dem capitolinischen Jupiter entrichtet. Die Juden waren danach die einzigen Unterthanen des Reichs, die das Recht zu existiren mit einer besonderen Kopfsteuer erkaufen mußten und was sie härter traf als die Geldleistung selbst waren die Uebergriffe, Quälereien, Belästigungen und der Spott, der mit der Erhebung dieser Steuer verbunden war, sowie die Beschwerung der Gewissen, die in der directen Beisteuer zu dem Götzendienst ihrer Tyrannen lag.[3] Wahrscheinlich

---

[1] Bell. VII, 6–9 — [2] Jos. Bell. VII; 6, 6. Suet. Domit. 12. Dio Cass. 66, 7. — [3] Vgl. den euphemistischen Ausdruck des Josephus. Bell. VII; 6, 6. Die Uebergriffe Grätz, 4, 25 und 490 f.

diese mit dem jüdischen Glauben unvereinbare Forderung ist den auswärtigen Judenschaften mit ein Grund gewesen, nunmehr ihrerseits den Kampf aufzunehmen, den ihre palästinensischen Brüder so unglücklich geführt hatten. Zunächst ward die alexandrinische Judenschaft, die den Verlust ihres früheren Reichthums nicht verwinden konnte, von den Flüchtlingen mit fortgerissen und bereitete einen Aufstand vor. Die Aeltesten selbst zeigten in ihrer Todesangst die Verschwörung dem ägyptischen Procurator Lupus an, der darauf in Alexandrien 600 Zeloten gefangen nahm. Eine große Zahl entwischte aber und erregte in Oberägypten ernstliche Unruhen. Vespasian fürchtete, die gesammte Emigration könnte sich in Aegypten zusammenfinden und diese ohnehin schwierige Provinz unterwühlen. Er gab deßhalb den Befehl, den Oniastempel bei Heliopolis zu schließen und so den religiösen Mittelpunkt des ägyptischen Judenthums gleichfalls aufzuheben. Auch hier wurde der große Tempelschatz vom Fiscus eingezogen. Immer mehr ging der Krieg damit auf das unmittelbar religiöse Gebiet über und schien ein endloser werden zu wollen. Zwar die Niederwerfung des Aufstandes hatte keine Schwierigkeit, aber keine Macht der Welt vermochte die Gefangenen zu bestimmen, den Cäsar anzuerkennen oder die Gesetzesrollen zu lästern. Alle ägyptische Wüstheit kühlte damals an den jüdischen Gefangenen ihren Muth und wie in den Tagen Apions schleppte man die Juden in die Synagogen, zerrte sie vor den Schrein, in dem die Thora lag, und sprach ihnen Flüche vor, aber die Meisten starben lieber, als daß sie ihren Glauben verläugnet hätten.[1]

Wie in Aegypten, so brachen auch in dem benachbarten Kyrene Judenaufstände aus. Ein Zelot Jonathan, seines Handwerks ein Weber, sammelte 2000 kyrenäische Juden um sich und verkündigte ihnen, die Wüste Libyens sei der Ort, wo die verheißene Heilszeit aufgehen werde. Auch hier zeigten die Volkshäupter selbst dem Procurator Catullus das Unternehmen an, das im Keim erstickt ward. Dennoch fand der Statthalter für gut, ein furchtbares Gericht über die Judenschaft zu verhängen und mehr als dreitausend angesehene Juden, darunter auch der aus den letzten Parteikämpfen Jerusalems bekannte Hohepriester Ismael,[2] wurden auf erpreßte Aussagen der Gefangenen hin, vom Leben zum Tod gebracht. Der falsche Prophet selbst ward nach Rom

[1] Mos. Proph. p. 10 (bei Volkmar 41) vgl. Jos. Bell. VII; 10, 1. Apion II, 32. — [2] Bell. VI; 2, 2.

abgeliefert. In bitterem Haß gegen die dortigen Emigranten suchte er diese, namentlich den verhaßten Josephus, in sein Schicksal mitzuverflechten, wobei ihm der Statthalter Catullus, um seine Metzeleien in Kyrene zu beschönigen, zur Seite stand. Vespasian durchschaute jedoch die unsittliche Grundlage des bereits instruirten Prozesses und schlug ihn nieder. Jonathan selbst ward ausgepeitscht und starb den Feuertod. Entronnen waren den Römern nur die Flüchtlinge, die sich nach Mesopotamien und Arabien gewendet hatten, und dort hatten sie Gelegenheit, vierzig Jahre später im Trajankrieg ihre Rache an Rom zu nehmen.

In Folge dieser neuen Aufstände fielen wiederum tausende von Juden als Sclaven dem Fiscus zu und nur wo man in solcher Weise ganze Nationen zu Arbeitern hatte, konnten Werke wie das Kolosseum und die Thermen des Titus gebaut werden. Der Markt war mit jüdischen Sclaven überfüllt. Auch der gemeine Mann konnte sich jetzt leicht einen Knecht halten, doch suchte man dann die Nationalität desselben zu verbergen, um den Sclaven und sich selbst vor Spott zu schützen.[1] Selbst gegen ihren Willen ward den Gefangenen das Beschneidungszeichen ausgetilgt. Die irgend einer Schuld überwiesenen gaben das Material zu den kaiserlichen Spielen ab. Junge Frauen und Töchter schickte man in die Venustempel — das ist das düstere Bild, das die Mose Prophetie, Josephus ergänzend, von der Lage des Volks nach dem Krieg entwirft. Nachdem der Prophet die Sünden der letzten Zeit geschildert, fährt er fort: „Schnell wird über sie herbeikommen Rache und ein Zorn, wie ein solcher nicht bestanden von Anbeginn. Gott sendet einen König der Könige der Erde und einen Mächtigen von großer Gewalt, der die Bekenner der Beschneidung kreuzigt. Die Verläugner wird er foltern und hat sie überliefert, gefesselt in's Gefängniß geführt zu werden. Und ihre Weiber werden den Göttern geschenkt werden für die Heiden und ihre Söhne, die Männlichen, werden von den Aerzten zerschnitten, um des Männlichen Vorhaut ihnen aufzuziehen. Denn die Einen unter ihnen werden mit Martern und Feuer und Schwert gestraft, die Andern werden gezwungen, öffentlich zu tragen die Idole von ihnen, die unrein sind, gleicherweise wie die, so sie besitzen. Und von den sie Torquirenden werden sie gezwungen, an ihren heiligen Ort einzutreten, und werden gezwungen

[1] Mart. Epigr. 7. 34. 55. 81.

zu verfluchen das „Wort" schmählicherweise, zuletzt danach auch die Gesetzesrollen, die sie auf ihrer Erhöhung haben".[1] So endeten diese letzten Zuckungen des Aufstands mit neuer Schmach.

Ein anschauliches Bild der Lage Judäa's nach dem Kriege gibt der ältere Plinius, der unter der Regierung Vespasian's dasselbe entweder selbst besucht, oder nach Schilderung der dort stationirten Beamten in seiner Naturgeschichte beschrieben hat. Das Königreich Agrippa's findet er in gutem Stand und preist die anmuthigen Städte, die den See Genezareth auch jetzt noch krönen.[2] Samarien und Judäa liegen öde, nur Trümmer, wie die gewaltigen Schutthaufen von Jerusalem und Engedi zeugen von der früheren Größe dieses Landes. Die essäischen Colonien am todten Meer, in letzter Zeit gewaltig erstarkt durch den Zuwachs der „von den Stürmen des Schicksals Verschlagenen" und „Lebensmüden", ziehen des reisenden Römers besondere Aufmerksamkeit auf sich. Eine Erholung von der öden Einförmigkeit dieser Ruinen bieten die Balsamplantagen zu Jericho, aus denen der haushälterische Vespasian eine schöne Einnahmequelle für den Fiscus gemacht hatte. Schon bei seinem Triumphe führte der wirthschaftlich gesinnte Imperator auch eine Balsamstaude unter den Trophäen auf. Nunmehr hatte er eine ganz neue Art der Bewirthschaftung dieser Domänen erfunden, die sich in hohem Grade bewährte. Seine Pächter ließen die Staude aufbinden wie Weinreben. „Die Pflanze bedeckt die Hügel, erzählt Plinius, wie die Weinstöcke, welche ohne Stütze sich selbst tragen und wird ebenfalls beschnitten, wenn sie Zweige treibt, gedeiht durch Behackung, wächst schnell und trägt im dritten Jahre. Die Blätter gleichen am meisten denen der Raute und die Staude behält stets das Laub. Jetzt pflanzt sie der Fiscus und nie war sie zahlreicher und höher".[3] Das war denn aber auch die einzige Oase im jüdischen Land. Im Uebrigen redet Plinius von Festungen und Casernen. Colonia Flavia prima (Cäsarea), Flavia Neapolis (Sichem), Sebaste (Samarien), die drei Kastelle bei Jerusalem, das Lager von Emmaus und die neubefestigten Kastelle von Machärus und Masada erinnern an die eiserne Zwingherrschaft, die auf dem verödeten Lande lastet und die aufrührische Gesinnung der zertretenen Bevölkerung im Zaume hält. Nur ohnmächtige Ausbrüche der Rache, wie boshafte

[1] Mos. Proph. p. 10. Bei Volkmar 44. 45. — [2] Plin. hist. nat. V; 15, 2. — [3] Hist. nat. XI; 54, 1. 2.

Zerstörung der Balsamplantagen zu Jericho, die die Juden am hellen Tage, mit den Waffen in der Hand, angreifen, und nach Plinius „als Selbstmörder an sich und ihrem Lande", zu vernichten suchen, bezeugen, welche Gesinnungen in diesen traurigen Resten Israels lebt. Allein solche Handlungen begreifen sich, wenn man aus der Tradition der palästinensischen Schulen ersieht, mit welchen Erinnerungen die aus dem Kriege übrig Gebliebenen in die neue Zeit eingetreten sein sollen. Schauervolle Erzählungen vom letzten Kriege waren ihre Hauptunterhaltung und schärften ihre Schmerzen. Man hielt Umfrage nach dem Schicksal der untergegangenen Geschlechter und hörte nur von Blut und Schrecken. Da wird erzählt, daß die junge und schöne Frau des Hohenpriesters Josua ben Gamala, an den Schweif eines Araberhengstes gebunden, nach Lydda geschleift worden sei.[1] Rabbi Jochanan ben Zakai sah die reiche Tochter des Nikodemus ben Gorion mühsam die verschiedenen Gerstenkörner unter den Hufen der Rosse zusammenlesen, um ihren Hunger zu stillen.[2] Der Enkel des Hohenpriesters Zadok war den Lüsten der Heiden in ein schlechtes Haus verkauft worden, dort findet er seine Schwester und beide beschließen zu sterben.[3] Es läßt sich denken, welche Rachegedanken gegen „Edom", wie man Rom jetzt vorsichtig nannte,[4] in einer Bevölkerung arbeiteten, die sich mit solchen Erzählungen unterhielt.

Tagtäglich schaut der Prophet des vierten Esrabuchs aus, ob nicht der Tag der Rache kommen wolle und ruft zum Himmel empor: „Du siehst ja, unser Heiligthum ist verwüstet, unser Altar zerstört, unser Tempel gestürzt; unsere Harfe am Boden, der Gesang verstummt, unser Stolz gebrochen, das Licht unseres Bundes geraubt, unsere Heiligthümer entweiht, der über uns ausgesprochene Name fast entheiligt; unsere Freien geschändet, unsere Priester verbrannt, und die Leviten in Gefangenschaft gekommen, unsere Jungfrauen entehrt und den Frauen Gewalt angethan, unsere Gerechten entführt, unsere Kleinen umgebracht, unsere Jugend zu Sklaven gemacht, unsere Starken zu Krüppeln".[5] Nicht heiterer als die Stimmung dieses römischen Juden mußte die der Palästinenser sein, die den Jammer unmittelbar vor Augen hatten.

---

[1] Midrasch-rabba, Echa, 1, 16. Derenb. 293. — [2] Sifre zum Deuteron. § 305. Derenb. 293. — [3] Midrasch-rabba l. c. Derenb. 293. — [4] 4 Esra 6, 8 f. — [5] 4 Esra 10, 21 flgd. Bei Volkmar, Handb. der Apokr. p. 253.

An eine Wiederherstellung der früheren theokratischen Einrichtungen war für's Erste nicht zu denken. Jerusalem bestand noch aus drei römischen Kasernen und traurigen Hütten für heruntergekommenes Volk. Indem man den Wiederaufbau des Tempels selbstverständlich vorbehielt, mußte man doch für jetzt die Pflege des väterlichen Glaubens ganz in die Synagogen verlegen, und wo ein früheres Synedrialmitglied, oder ein sonst bekannter Lehrer der alten Zeit noch übrig war, bildete sich um ihn von selbst ein Kreis von jungen Schriftgelehrten, der bei ihm, wie zuvor in der Tempelsynagoge, sich im Gesetz unterweisen ließ. So entstanden die neuen Rabbinenschulen, deren berühmteste, die zu Lydda, Jamnia (Jabne) und Tiberias wurden. — Zuerst kam das Lehrhaus zu Jamnia auf, das in der Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Barkochbakrieg eine ähnliche Autorität gewann, wie der frühere Sanhedrin. Jamnia war schon unter Herodes Schwester Salome ein Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit gewesen, jetzt gewann die dortige Schule einen neuen Aufschwung durch den aus Jerusalem während der Belagerung entflohenen Jochanan, Sohn des Zachäus, einen Schüler des Hauses Hillel, der doch zugleich den Seinen den Eifer Schammai's einzuflößen wußte.[1] Mit ihm verband sich Gamaliel, der Enkel des gleichnamigen Alten, und verdrängte ihn schließlich, so daß Jochanan eine neue Schule zu Lydda aufthat. Ihm folgte daselbst Rabbi Elieser, Sohn des Hyrkan, der in den Ruinen eines heidnischen Stadium aus den Zeiten der Syrer oder des Herodes seine Schüler um sich versammelte. So stolz waren diese auf ihren Meister, daß sie den Stein, auf dem Elieser zu sitzen pflegte, den Sinai und ihn die Bundeslade zu nennen pflegten.[2] Zunächst handelte es sich darum, die alten Traditionen zu retten. Ueberlieferung der Worte der Alten war Elieser's ganzer Ehrgeiz. Sein Gedächtniß war „eine verkalkte Cisterne, die keinen Tropfen durchließ". Er wollte nichts lehren, was die Alten nicht gewußt und auf neue Theorien erwiederte er: „Das habe ich nie gehört".[3] Indessen auch in Lydda ereilte ihn der Eifer des Hauptes der Schule von Jamnia, des streitbarer Gamaliel. Wie dieser Eiferer seinen Lehrer Jochanan vertrieben, so belegte er auch den Schüler mit dem Bann, worauf sich Elieser

[1] Vgl. Ewald VII, 46. Sprüche Jochanan's in Pirke Aboth 2, 8. — [2] Schir-ha-Schirim Rabba, edit. Frankf. 6 d. Bei Grätz 4, 48 — [3] Sukka 28a. Bei Grätz 4, 50

nach Cäsarea zurückzog, grollend, einen Schatz halachischer Erinnerungen in der Einsamkeit vergraben zu müssen.[1] Nach ihm hatte Rabbi Josua ben Chananja, der als junger Levite noch die Herrlichkeit des Tempels geschaut hatte, zu Bekiin ein neues Lehrhaus gegründet. Von ihm wird erzählt, was für den Stolz der Rabbinen charakteristisch ist, daß als bei einem Lehrstreit sich eine himmlische Stimme (Bat-Kol) für die gegnerische Ansicht aussprach, und Alles entsetzt sich der Stimme von oben unterwarf, er dennoch bei seiner Meinung blieb, indem er sagte, „das Gesetz ist nicht für die Himmlischen, sondern für die Menschenkinder, darum wollen wir es auch selbst auslegen!“[2] Und so blieb er dabei, er wisse das besser. Weitaus das größte Ansehen behielt jedoch die Schule von Jamnia, deren Haupt durch lange Jahre der erwähnte streng gesinnte jüngere Gamaliel aus dem ruhmvollen Hause Hillels war. Er ist der Sohn jenes Simon, der im Bunde mit Johannes von Gischala und Justus von Tiberias vergeblich gestrebt hatte, Josephus von der Statthalterei Galiläa's zu entfernen. Des Vaters Eifergeist lebte im Sohne fort,[3] und wie selbst Josephus die Abkunft von Hillel und Gamaliel als etwas Großes gelten läßt, so machte man ihn zum Stellvertreter des fehlenden Hohenpriesters oder zum Patriarchen, wie man später zu sagen pflegte. Mit seinem ererbten Namen verband Gamaliel der Junge Charakter und Talent, und so gelang es ihm, die Reste der alten Pharisäerschulen um sich zu schaaren. Die Zahl der Lehrer war noch immer groß genug, um einen neuen Sanhedrin zu Jamnia gründen zu können. Auch erwies sich der Eifer, die nationale Einheit zusammen zu halten, so stark, daß die auswärtigen Schulen, unter Hintansetzung eigenen Ehrgeizes, die Autorität der neuen Behörde anerkannten. Wie man früher zu den drei hohen Festen nach Jerusalem wallfahrtete, so kamen die Lehrer jetzt gerne zu Jabne zusammen, um die Meinung Jochanans oder Gamaliels über streitige Fragen einzuholen. Eine Strafgewalt, ähnlich der früheren, lag freilich nicht in der Hand dieser selbstgesetzten Autorität, doch ersetzte die Ausschließung aus der Synagoge, die sich in der Diaspora schon früher als ein wirksames Zuchtmittel erprobt hatte, jedes andere Verfahren. Der Bann ward jetzt eine gewaltige Macht und wurde nach und nach mit immer schauerlicheren Formen

[1] Midrasch Kohelet 84 d. ff. Sanhedrin 68 b. Bei Grätz 4, 54. 55. — [2] Bei Grätz 4, 59. — [3] Vita 38.

umgeben. Der Gebannte hatte während der Bannzeit schwarze Trauerkleider zu tragen und die Trauerbräuche zu üben. Starb er ungelöst, so ward ein Stein auf sein Grab gelegt. Das war der milde Bann. Der große Bann (Cherem) stieß den Gebannten gänzlich aus der Gemeinschaft Israels aus und war dem entsprechend mit furchtbaren Flüchen begleitet.[1] Es gehört unter die Zeichen der späten Abfassung des vierten Evangeliums, daß dasselbe den Bann auch über Jesus und seine Jünger verhängt sein läßt.[2] Die römische Verwaltung scheint dieser Reorganisation des palästinensischen Judenthums keine Schwierigkeiten gemacht zu haben. Eine jüdische Quelle berichtet, eines Tages seien zwei römische Officiere im Auftrag des Procurators erschienen, um von den Schuleinrichtungen zu Jamnia Einsicht zu nehmen. Rabbi Gamaliel gab mit aller Bereitwilligkeit Auskunft und gewährte den Vertretern der Staatsgewalt volle Einsicht in den Lehrplan und die Organisation seiner geistlichen Anstalt. Zum Schluß sprachen die Commissäre ihre Befriedigung aus; nur zwei Dinge müßten sie mißbilligen. Die Lehrer gestatteten, daß ihre Gemeindeglieder sich heidnischer Knechte und Ammen bedienten, verböten aber den Juden, ihrerseits im heidnischen Hause den gleichen Dienst zu thun. Ebenso seien die Juden der Meinung, daß Nahrungsmittel verunreinigten, die dem jüdischen Bruder gestohlen würden, dagegen gestohlenes heidnisches Gut genössen sie unbedenklich. In dem letzteren Punkte versprach Gamaliel Abhülfe und sein Sanhedrin verkündete, den Heiden zu bestehlen, sei eine Lästerung des Namens Gottes.[3]

Die Beschäftigung der Schulen selbst ist dieselbe wie vordem, nur daß man mit noch verdoppelter Aengstlichkeit den „Zaun um's Gesetz" hütete und bußfertiger als früher die Gründe erwog, warum Jehovah sein Volk so tief habe sinken lassen? So hatte das neue Schulhaupt, Jochanan ben Zakkai, zu den traurigen Resten Israels, die sich zuerst bei ihm zu Jamnia einfanden, die Worte geredet: „Ihr wolltet Euch Gott nicht unterwerfen, dafür hat Euch Gott den Heiden unterworfen. Ihr wolltet dem Herrn nicht entrichten einen halben Sekel für den Kopf (Exod. 30, 13) und ihr zahlet jetzt fünfzehn Sekel an den Landpfleger. Ihr wolltet die Wege und Straßen für die Festwaller nicht in Ordnung halten, so müßt ihr jetzt die Wächterhäuser

[1] Moed Katan 15 b. ff. Grätz 4, 36 — [2] Joh. 9, 22. 34; 16, 2. — [3] j. Baba-kamma 4, 3 (fol. 4b) bei Derenbourg 322.

in den Weinbergen bauen, die der Römer genommen hat".[1] Auch andere Schulgespräche aus dieser ersten Zeit der Niedergeschlagenheit sind uns erhalten, die die Lage charakterisiren. Schon oben ward jener Frommen gedacht, die, weil Opfer und Libation nicht mehr möglich waren, auch kein Fleisch und keinen Wein mehr genießen wollten. Rabbi Josua sagte ihnen: dann laßt uns auch kein Brod essen, denn auch das Speisopfer hat aufgehört. „Gut, hieß die Antwort, leben wir von Früchten!" Aber auch die Früchte sind nicht mehr geheiligt, denn der Herr erhält nicht mehr die Erstlinge, ja selbst das Wasser wäre untersagt, da auch dies vordem am Altar ausgeschüttet ward.[2] Diese Uebertreibung war mithin nicht durchzuführen, doch wurden dem Ernst der Zeit gemäß die Fastengebote geschärft und die Trauertage vermehrt.[3] Im Uebrigen sah man die gegenwärtige Noth nur als vorübergehende Prüfung an und hielt die Fiction fest, als ob Tempel und Theokratie nach wie vor beständen und den Einzelnen wie zuvor verpflichteten. Die alten Streitfragen über gewisse Ceremonien des Tempellebens werden mit dem gleichen Eifer wie früher durchgekämpft, wiewohl dieser Tempel zur Zeit nur ein Schutthaufen ist[4] und als vollends zur Zeit Hadrians die Hoffnung eines neuen Tempelbaus sich regt, erwachsen sofort die hitzigsten Debatten über die Art seiner Einrichtung und die Bedingungen des Einlasses. Man erzählt, daß ein Rabbi, der den andern den Sabbath brechen sah, sofort vormerkte, derselbe sei ein Sühnopfer schuldig, sobald der Tempel wieder werde gebaut sein.[5] Dennoch trat ein praktischer Umschwung ein. Der Zehnten, den sonst die Priester erhoben, wurde jetzt von den Schriftgelehrten in Anspruch genommen. Je länger, um so unbeschränkter trat die Synagoge an Stelle des Tempels. Zu Jamnia blies man das neue Jahr in der Synagoge an, wie früher im Vorhof des Heiligthums, man brachte am Hüttenfest seine Laubzweige nach der Synagoge, die Priester, die das Volk segneten, mußten ihre Sandalen auf dem Synagogengerüst ablegen, wie vormals im Tempel. Etliche Rabbinen wären sogar bereit gewesen, die Erstlinge von Thieren und Früchten für sich in Anspruch zu nehmen, hätte nur die Gemeinde darein gewilligt.[6] Ueberhaupt traten jetzt mehr und mehr die Rabbinen an die

---

[1] Mechilta zu Exod. 19. Derenb. 295. Grätz 4, 26. — [2] Baba bathra 60, b. Derenbourg 292. — [3] Ewald VII, 38. — [4] Beispiele Derenb. 304. — [5] j. Sabbat. 1, 6 — [6] Derenbourg 304 f.

Spitze und die zuvor von Archonten, Ethnarchen und Alabarchen nach klugen weltlichen Rücksichten geleiteten Gemeinden, verfallen je länger um so ausschließlicher der engherzigen Herrschaft der Schule. Die Tendenz der Abschließung nach außen wächst, Haß der Heiden und Rachsucht wird schulgemäß gepflegt und die griechische Literatur geächtet.[1] Bereits werden auch Stimmen gegen die Aufnahme der Proselyten in die Verheißung Abrahams laut, um so mehr, als diese in den Zeiten der Noth wenig Treue gezeigt hatten.[2] Sie sind eine „Räude Israels", die die gesunde Gesetzlichkeit bedroht und nützen nichts mehr, da man die Heiden nicht mehr bekehren, sondern mit dem fressenden Feuer des messianischen Gerichts vernichten möchte. Insbesondere Rabbi Elieser kehrte die schärfere Seite gegen dieses Heidenthum im Judenthum heraus. Allein neben solchen schrofferen Ansichten sind in der Schule von Jamnia doch immer auch die milderen noch vertreten. Hillel und Schammai werden zu Collectivpersönlichkeiten, durch deren Maske diese mildere und strengere Praxis redet und während in der späteren Schule von Tiberias Schammai siegt, ist es in der Schule von Jamnia Hillel, der Recht zu behalten pflegt. Der Stifter der Schule selbst, Jochanan, war ein Freund der Proselyten,[3] und daß in Italien und Griechenland vollends das Judenthum noch immer wirbt und Anhang findet, beweisen sowohl die Gesetze Domitians, als die Klagen Juvenals, sowie die bittern Worte des Tacitus, über die zahlreichen Römer, die die Götter verachten, das Vaterland ausziehen und ihre Familie für nichts achten, um sich dem verächtlichsten aller Völker anzuschließen.[4]

Im Zusammenhang dieser Bestrebungen taucht etwas später, unter Trajan, in Pontus eine neue griechische Bibelübersetzung auf, die in gleicher Weise den gesteigerten Forderungen der Schule und den Missionszwecken der freieren Richtung dienen wollte. Die Septuaginta war, seit die Christen sich ihrer zum Beweis der Messianität Jesu mit so vielem Glück bedienten, den Rabbinen immer verhaßter geworden. Alles Böse, was ihre Väter bei der Entstehung dieses Buches geweissagt hatten, war eingetroffen. Dennoch war eine griechische Bibel für die auswärtigen Judäer ein Bedürfniß. So entstand die Uebersetzung des Aquila, die sich ängstlich an die Worte des hebräischen Textes anschließt und die Stellen, auf die die Christen sich berufen, möglichst

[1] Vgl. Bd. 1, p. 22. — [2] Jos. Ap. 2, 10. — [3] Stellen bei Derenb. 313.
[4] Juven. Sat. 14, 96–106. Tac. hist. 5, 5. Dio Cass. (Xiphil.) 86, 1.

entgegengeſetzt faßt. So heißt Jeſ. 7, 14, aus dem die Chriſten ihr Dogma von der jungfräulichen Geburt Jeſu entnommen hatten, jetzt wieder treuer: „die junge Frau wird ſchwanger",[1] während die Septuaginta dort von einer Jungfrau redeten.[2] Der Verfaſſer dieſes merkwürdigen Werks war ein Proſelyt aus Sinope, angeblich ſogar ein Verwandter des Kaiſers Hadrian. Ihm ſoll der Kaiſer den Auftrag gegeben haben, Jeruſalem wieder aufzubauen. Epiphanius berichtet,[3] zuerſt habe er ſich dem Chriſtenthum zugewendet, dann ſei er, weil die Chriſten ihm ſeine aſtrologiſchen Beſchäftigungen unterſagten, ein um ſo eifrigerer Jude geworden. Sein Werk jedenfalls hatte ſowohl Chriſten wie Juden auf's lebhafteſte in Bewegung geſetzt.

Eine nicht minder bedeutende Thatſache iſt der Abſchluß des altteſtamentlichen Kanons, der eben jetzt, nach Untergang des theokratiſchen Staatsweſens eifrig betrieben ward. Unter ähnlichen Verhältniſſen hatte nach dem babyloniſchen Exil Esra den Pentateuch in ſeine letzte Redaction gebracht und ihn dem Synagogengottesdienſt übergeben. In derſelben Zeit hatte man auch die übrigen aus der Verbannung geretteten Denkmale, zumal der Propheten, geſammelt und zur Torah hinzugefügt. Bald bildete ſich dann ein weiteres Buch der „Schriften", das bereits angelegt, wenn auch nicht abgeſchloſſen war, als um 132 vor Chriſtus die Vorrede zur griechiſchen Ueberſetzung der Sprüche des Sirach geſchrieben wurde. Dennoch wurde damals noch über die kanoniſche Geltung des Propheten Ezechiel geſtritten.[4] Auch der Prediger, das Hohelied, das Buch Eſther und die Sprüche blieben wegen ihres Inhalts beanſtandet. Die Schule Schammai's eiferte namentlich gegen den ſkeptiſchen Prediger und das erotiſche hohe Lied. Rabbi Akiba nahm ſich beider an, und unterſtellte zuerſt, daß das hohe Lied das Verhältniß zwiſchen Gott und Israel allegoriſch beſinge. „Die Welt war des Tags nicht werth, ſo ſagte er, da ihr dieſes Lied gegeben ward. Iſt die Schrift heilig, ſo iſt das hohe Lied die Heiligkeit der Heiligkeiten".[5] Alle dieſe Fragen kommen jetzt zum endgültigen Abſchluß. Im Allgemeinen herrſchte indeſſen ſchon vorher freie Uebereinſtimmung und Joſephus gibt denſelben Umfang und dieſelbe Abtheilung des Kanon an, die ſpäter die chriſtliche Kirche übernommen

[1] Euseb. K. G. 5, 10. — [2] Klagen darüber in Justin. Tryph. 43. 67. 77. Euseb. K. G. 5, 10. — [3] In der Schrift De ponder. et mensur. cap. 2. 13 14 flgd. — [4] Menahot f. 45. a. — [5] Jadaim 3, 5. Bei Grätz 4, 44.

hat,[1] doch wurde erst im Jahre 118 auf einer Versammlung der Schriftgelehrten zu Jamnia, „am Tage der Zeugnißsammlung" eine endgültige Entscheidung in diesem Sinne getroffen.[2]

Endlich gehört unter die abschließenden Arbeiten dieser Schule der Anfang einer wenigstens gedächtnißmäßigen Codifikation der halachischen Vorschriften. R. Akiba begann die bereits nicht mehr zu bewältigende Summe einzelner Gebote methodisch abzurunden und zu ordnen, indem er sie nach ihrem Inhalt in Gruppen sonderte. So wurden alle Halachas über Sabbath, Ehegesetze, Scheidungen, Eigenthum u. s. w. in Fächer getheilt und innerhalb einer solchen Gruppe (Masechta genannt), nach Zahlen geordnet. Zum Beispiel also: aus vier Veranlassungen können Beschädigungen am Eigenthum entstehen; fünf Menschenklassen dürfen nicht die Priesterhebe ausscheiden; fünfzehn Frauen haben keinen Anspruch auf die Schwagerehe, sechsunddreißig Verbrechen sind mit der Ausrottungsstrafe belegt.[3] Damit waren dem Gedächtniß Handhaben gegeben, den manchfachen Inhalt festzuhalten. Diese halachische Ordnung führte den Namen der Mischnah des R. Akiba und aus ihr ist die große Mischnah durch Erweiterung entstanden. Der rastlose Geist Israels offenbarte sich mithin auch damals und so übel die Lage des Volkes war, Werke, wie diese, beweisen, daß das Judenthum, trotz aller Schicksalsschläge, geistig lebendig blieb.

Kann man im Ganzen die Elasticität einer Nation nur bewundern, die so rasch in den neuen Verhältnissen sich wieder gefunden und reorganisirt hatte, so ist auf der andern Seite nicht zu läugnen, daß innerhalb dieses abgeschlossenen jüdischen Kreises der Friede nicht größer war als in der früheren Zeit des Glückes. Die Quellen sind voll Erzählungen von gegenseitigen Feindseligkeiten, Absetzungen und Verfluchungen.[4] Gamaliel stürzt seinen Lehrer Jochanan, bannt dessen Schüler Elieser und bedroht Akiba mit dem gleichen Schicksal, bis er ob solcher Härte zeitweise selbst seines Stuhls entsetzt wird.[5] Jeder ist gegen den Andern, bis der zu Ende der Flavierzeit hervortretende Rabbi Akiba einige Versöhnung der Gemüther herbeiführt. Rabbi Elieser selbst pflegte von seinen Collegen zu sagen: „wärme dich an dem Ofen der Lehrer, aber brenne dich nicht an ihren Kohlen, denn ihr Biß ist der Biß des Fuchses, ihr Stich ist der Stich des Skor-

[1] Ap. 1, 8 — [2] Vgl. Steiner im Bibellex. 3, 486. — [3] Vgl. Grätz 4. 65. — [4] Vgl. die Beispiele bei Derenb. 322 flgd. — [5] Grätz 4, 40.

pionen und ihr Zischen ist das Zischen des Drachen".[1] Doch war auch er nicht besser als die Andern, wie er denn im Bann und zerfallen mit der Gemeinde zu Cäsarea gestorben ist. Zeitweise drohte sogar ein vollkommenes Schisma. Jochanan, von Gamaliel gestürzt, lehrte in Lydda, wohin ihm dann auch Elieser folgte. Akiba zog sich nach Benan-Beraq zurück, das nordwestlich davon in derselben Gegend liegt. Schließlich fanden sie sich doch immer wieder in Jamnia zusammen, wo auch noch unter Trajan der Abschluß des Kanon votirt ward. Zahllose einzelne Erzählungen dieser Schulerlebnisse sind allzu sagenhaft und läppisch, um sie geschichtlich zu verwerthen, doch wird im Ganzen das Bild dieser neugesammelten Gemeinden, wie es die Tradition erhielt, und wie wir es gezeichnet haben, zutreffen.

4. Die jüdische Emigration.

Daß das Judenthum auch in der Diaspora unter dem Eindruck des ungeheuren Schicksals, das über Palästina gekommen, theils von einer tiefen Trauer gedrückt, theils von leidenschaftlichen Rachegedanken bewegt war, begreift sich. Doch unterscheidet eine beachtenswerthe talmudische Sage zwei Klassen jüdischer Flüchtlinge. Die Einen, flüchtige Sadducäer, so wird erzählt, warfen den Schlüssel zum Tempel und den heiligen Zellen in die Höhe, indem sie zum Himmel emporriefen, Jehova möge nun selbst seine Schlüssel hüten, *sie* könnten sie nicht mehr gebrauchen. Die Andern aber schlugen in sich und thaten Buße. Nachdem der Tempel gefallen war, verdoppelten sie die täglichen Uebungen. Sie erklärten, seit kein Thier mehr dem Herrn geopfert werde, dürften auch sie kein Fleisch mehr essen, und seit kein Opferwein mehr gesprengt werde, keinen Wein mehr trinken.[2] Jene asketische Richtung, die Paulus schon in Cäsarea und Rom begegnet, steigerte sich jetzt zu trübem Mysticismus. Wehmuthsvoll hinblickend auf die alten Bräuche und Ordnungen, füllten nur zwei Gedanken das Herz dieser Frommen, der eine: was würde zu dieser Stunde im Tempel geschehen, wenn er noch stände? Und der andere: wann wird

[1] Pirke Abot 2, 10. — [2] Baba-bathra, 60 b. Derenb. 292.

der Tag der Rache anbrechen? Dagegen in den Kreisen der Vornehmen und Handeltreibenden war jene freche, gottvergessene Stimmung, die Jehova seine Schlüssel in's Angesicht warf, stärker vertreten. An dem Gebahren der römischen Judenschaft wenigstens merkte man nichts von dem ungeheuren Schicksal, dem ihre Brüder in Asien und Afrika erlegen.

Natürlich hatte die Ueberfluthung Roms mit Juden seit Zerstörung des jüdischen Staats noch zugenommen. Von den zahllosen Auswanderern wendete sich ein großer Theil der Hauptstadt zu. Bereits hatte Rom Ursache zu der Klage, die ein späterer Dichter in die beredten Worte bringt:

„Wäre doch nie Judäa von römischen Heeren gefallen,
Da sie Pompejus bezwang, Titus gewaltig sie schlug.
Weiter schleicht ja verpestend die ausgeschnittene Seuche,
Und das besiegete Volk drückt ja die Sieger so schwer".[1]

Auch alle jene Klagen Martials über die Judenplage, die wir an früherem Orte angeführt, beziehen sich auf die Zustände, wie der jüdische Krieg sie geschaffen. Der barbarische Anschlag auf eine, wie keine andere, lebensfähige Nationalität begann sich am Abendland zu rächen. Seit Israel nicht mehr in Judäa war, war es überall. Unter diesen Zuständen litt das Kaiserhaus eben so gut als der Senat, der reiche Ritter so gut als der unterste Freigelassene. Sie alle fanden den Juden auf allen ihren Wegen.

Auch das jüdische Königshaus, repräsentirt durch Herodes Agrippa II. und seine Schwestern Bernice und Drusilla, war forthin meist in Rom zu finden. Agrippa war zwar in sein Königreich wieder eingesetzt worden,[2] man hatte sogar des Königs Treue mit einer kleinen Grenzerweiterung belohnt,[3] allein der Anblick jüdischer Ruinen, eines zertretenen Volks und übermüthiger syrischer Garnisonen mochte auch ihm wenig erfreulich erscheinen. Wenigstens zur Zeit, da Josephus den „jüdischen Krieg" schreibt, wird der König als in der Stadt lebend vorausgesetzt.[4] Vespasian selbst hatte ihm in Anerkennung seiner

[1] Rutilius Claud. Namatianus, Zumpt, Berol. 1870. p. 77. — [2] Jos. Bell. III; 3, 1. 5. VII; 5, 1 redet von demselben als einem bestehenden. Vgl. Keim im Bibellex. III, 63. Vgl. Plin. V, 16. — [3] Phot Bibl. cod. 33. Zeugniß des Justus von Tiberias. Keim, a. a. O. — [4] Vita 65. Zweiundsechszig Briefe sind sicher nicht zwischen Rom und Tiberias gewechselt worden.

Verdienste prätorische Ehrenauszeichnungen verliehen.[1] Den Juden legte Agrippa, seit er sich auf Herstellung des Davidischen Königreiches keine Hoffnung mehr machen durfte, immer mehr ab. Seine Münzen zeigen jetzt die Bilder Vespasians, Titus und Domitian's mit dem Symbole der Victoria, derselben Victoria, die als Gräuel des Verwüsters im geschändeten Tempel war begrüßt worden.[2] Von seinen persönlichen Beziehungen wissen wir nur, daß er mit den beiden Geschichtsschreibern des gemeinsam, und doch in drei verschiedenen Lagern geführten Kriegs, persönlich und brieflich verkehrte und den Einen derselben, den früheren Zeloten Justus von Tiberias, eine Zeit lang als Secretair in seinen Diensten hatte.[3] Der ehemalige Radicale aß bei ihm das Brot des Hofbeamten.

Ihrem Charakter gemäß hatte Bernice nicht so rasch wie ihr Bruder die großen Pläne der Herodäer aufgegeben. Da sie nicht mehr Königin von Jerusalem werden konnte, nahm sie die Rolle als Augusta in Aussicht. Sie folgte Titus nach Rom und war dort, zum Verdruß Vespasians, dem Ansehen der Flavier in den Augen des römischen Adels schädlicher als alle andern bösen Erbschaften, die ein emporgekommenes Haus aus der Vergangenheit mitzubringen pflegt. Dabei war sie nicht gemeint, sich zu verstecken. Vespasian mied die Tyrannenerinnerungen des Palatiums, und wohnte lieber in den Sallustischen Gärten, denn das Wesen der Herrschaft sollte nicht leiden unter dem schädlichen äußern Schein. Um so breiter setzte sich die Jüdin in den Kaiserpalästen. Sie bezog das Haus des Titus und rauschte einher in den stolzen Gärten, in denen Livia, Agrippina und Poppäa bescheidener gewohnt hatten als sie. Alle Herrlichkeit der ewigen Stadt war hier, dem Kapitol gegenüber, zwischen Circus Maximus und via sacra vor ihr ausgebreitet. Auch Erinnerungen anderer Art hatte sie Tag für Tag hier vor Augen. Gegenüber im templum Pacis standen der siebenarmige Leuchter und der Schaubrodtisch aus dem Heiligthum, das ihr Titus verbrannt hatte, rechter Hand stöhnten ihre gefangenen Landsleute, die Quadern des Amphitheaters aufthürmend, noch etwas weiter zur Seite begann man später die Fundamente des Titusbogen zu bauen, den der gläubige Israelite noch heute in weitem Bogen umgeht. Aber das Elend der Gefangenen ihres Volks steuerte ihrem Treiben nicht und sie spreizte sich so lang in ihrer neuen Herrlichkeit,

[1] Dio Cass. 66, 15. — [2] Eckhel 3, 493 f. — [3] Jos. vita 65.

bis nicht die Flüche Israels, sondern das Hohngelächter der römischen Aristokratie diesem Unfug ein Ziel setzte. Der Krieg der Stoa gegen die Jüdin war das erste Symptom der Opposition gegen die bürgerlichen Cäsaren, die das Reich der Julier angetreten.

Die Männer der stoischen Tugend und Faunias geistreiche Freundinnen hatten lang nach einem passenden Angriffspunkt gesucht, an dem sie die Verderblichkeit der Alleinherrschaft wieder von einer neuen Seite der Welt demonstriren könnten. Da kam ihnen die Jüdin mit ihrer unbefangenen Gemeinheit eben recht in den Wurf.[1] Man streute die unsinnigsten Gerüchte aus, nicht nur, daß die Stadt ernstlich glaubte, Titus werde Bernice heirathen und die Töchter der Fabier und Meteller würden der Jüdin Hofdienste zu leisten haben, sondern auch andere abenteuerliche Consequenzen wurden an die vorauszusetzende Fortsetzung der Dynastie durch halbjüdische junge Cäsaren geknüpft. Zuerst trat der Cyniker Diogenes im Theater in voller Versammlung auf und hielt eine Ansprache an das Volk über diese angenehme Perspective. Vespasian begnügte sich, ihn dafür auspeitschen zu lassen. Da den Schmerz für nichts zu achten eine übliche Schulaufgabe des Cynikers war, glaubte ein Anderer, Heras, es darauf hin wagen zu können und „geiferte, wie Dio Kassius sich ausdrückt, in hündischer Unverschämtheit die unsinnigsten Schmähungen gegen die Cäsaren aus". Vespasian ließ ihn hinrichten, aber die Stimmung gegen Titus, der ohnehin verhaßt genug war, verbitterte sich dadurch immer mehr und je frecher die Buhlerin dem öffentlichen Urtheil Trotz bot, um so fruchtbarer war die Lästersucht der Hauptstadt, ihre Vergangenheit zu beschmutzen. Juvenals Verse auf die Geschichte eines ihrer Diamanten geben ungefähr eine Vorstellung von der Beschaffenheit der Erzählungen, mit denen die tugendhaften Frauen der Stoa den Ruf der künftigen Augusta zu verherrlichen wußten.[2] Selbst ihre Treue gegen Titus bezweifelte man. Als Aulus Cecina beim Austritt aus dem Kaiserpalast, wo er mit Titus gespeist hatte, niedergemacht worden war, wußten die Römer zu erzählen, Titus habe ein geheimes Einverständniß zwischen ihm und Bernice entdeckt und, in der Wuth, der Wache befohlen, seinen Gast zu tödten.[3] Es war vorauszusehn, daß es bei einer längeren

[1] Dio Cass. 66, 13. 15. — [2] Juv. 6, 156. Siehe oben S. 27 — [3] So Aurel. Victor, Epit. in Titum c. 9: Caecinam consularem, adhibitum coenae, vixdum triclinio egressum, ob suspicionem stupratae Bernices, uxoris suae, jugulari jussit.

Dauer dieser Liebschaft der rastlosen Taktlosigkeit der Jüdin gelingen werde, Titus vollkommen unmöglich zu machen. Da schritt Vespasian ein. Titus ward gezwungen, Bernice nach Hause zu schicken. „Invitus invitam dimisit.“[1] Die Stimmung gegen Vespasians Sohn besserte sich aber erst, als man nach seinem Regierungsantritt gewahrte, daß die Verhältnisse mit den Tänzern und Bernice für immer abgebrochen seien.[2] Bernice hatte die Nachricht von der Thronbesteigung ihres Freundes kaum erhalten, als sie im Jahre 79 nach Rom zurückeilte, aber — und das war die herbste Enttäuschung ihres vielbewegten Lebens — Titus ignorirte sie. Er war Kaiser geworden und sie hatte den fünfzigsten Sommer hinter sich. Mit ihr war die letzte der Beziehungen des jüdischen Königshauses zum Hof, die mit Augustus und Herodes begonnen hatten, und damit das Herodeshaus selbst begraben. Der Anfang war Blut und Schrecken gewesen, das Ende war Verwesung und Modergeruch. Die tugendsamen Reflexionen der römischen Welt bei der Entlassung der alten Maitresse lesen wir bei Dio Kassius. „Titus, sagt er,[3] ließ sich, so lang er Alleinherrscher war, keinen Mord und keine Liebesgeschichten mehr zu Schulden kommen, sondern blieb milde, obgleich man ihm nach dem Leben stand und enthaltsam, obgleich Bernice zum zweiten Mal nach Rom kam. Vielleicht war es wirkliche Sinnesänderung, vielleicht Berechnung, denn ganz verschieden benehmen sich Manche, wenn sie die Gewalt mit Andern theilen und wenn sie solche allein besitzen. Denn liegt die ganze Verantwortlichkeit auf ihnen, so gedenken sie des eigenen Ruhms“. Dennoch blieb die Liebschaft mit Bernice der schlimmste Makel auf Titus Ruhm und Julian läßt beim Eintritt des Titus und Domitian in den Olymp Zeus sprechen: „Den Aelteren laß mit der gemeinen Aphrodite sein Spiel treiben, den Jüngeren aber lege in Ketten“.[4]

Von den weiteren Schicksalen der Herodäer wissen wir wenig. Seit ihnen die kaiserliche Sonne kein Licht mehr lieh, versanken sie im Dunkel. Fast in der gleichen Zeit, daß Bernice das Unglück ereilt hatte, fand ihre Schwester Drusilla ein tragisches Ende. Sie hatte Claudius Felix einen Sohn geboren und war Felix nach seiner Abberufung unter Nero nach Rom gefolgt. Abenteuerlich, wie ihr Leben und ihre durch Simon Magus geschlossene Ehe, war auch ihr Tod. Sie endete in den Flammen des Vesuv. Bei dem Ausbruch des Bergs

[1] Suet. Tit 7. — [2] Suet. ibid. — [3] 66, 18. — [4] Julian, Caes. Eing.

im August 79 fand sie mit ihrem Sohne einen gemeinsamen Tod. Ob sie in Campanien in der Nähe des gefährlichen Berges ansässig war, oder ob jüdischer Fürwitz sie dem seltenen Schauspiel zugeführt hatte, erzählt Josephus nicht.[1] Der Chef des Hauses, der kinderlose Agrippa, starb im dritten Jahre des Kaisers Trajan, um's Jahr 100 der neuen Zeitrechnung, an deren Anfangsjahr sein Ahne Herodes dem Kind in der Krippe nachgestellt hatte.[2] Er war dreiundsiebzig Jahre alt geworden und hinterließ keinen Erben.

Unter den übrigen Häuptern der Judenschaft ward namentlich Tiberius Alexander, der Neffe Philo's, von den Flaviern geehrt, da ihm vornehmlich das Verdienst der Eroberung Jerusalems zufiel. Seine Herme ward unter die Feldherrnbüsten des Forum gestellt, zum Verdruß der Römer, die sie wenigstens mit Worten beschmutzten:

> . . . „die Triumphbildsäulen, wozu auch seine zu stellen,
> Irgend ein Mensch aus Aegypten gewagt und arabischer Häuptling,
> Cujus ad effigiem non tantum meiere fas est".[3]

Zu diesen Dienern Roms kam jetzt auch der ehemalige Statthalter von Galiläa, der seiner persönlichen Sicherheit halber den Aufenthalt in der Hauptstadt dem auf dem Landgut in der Ebene Saron, das ihm Titus geschenkt hatte, vorzog. Im Grunde nur ein Freigelassener Vespasians, dem zu Ehren er sich forthin Flavius Josephus nannte, hatte er doch unter allen überlebenden Jerusalemiten sich am besten gebettet. Die Dynastie, deren höchster Stolz der Krieg gegen die Juden war, hatte Ursache, den jüdischen Historiker warm zu halten, denn der Welt den eigenen Ruhm durch den Mund des geschlagenen Gegners verkünden zu lassen, war nicht jedem Sieger vergönnt. Vespasian aber legte Werth auf diese Lorbeeren. Das beweisen nicht nur die zahlreichen Münzen mit Judaea capta, sondern auch das Verhalten der höfischen Schriftsteller. In stolzem

---

[1] Ant. XX; 7, 2. Grätz will gegen die übliche Auslegung die Worte: *ὁ νεανίας ἐκεῖνος σὺν τῇ γυναικὶ . . . ἠφανίσθη* auf eine Gattin des *νεανίας* beziehen, allein da in dem ganzen Abschnitt nur von Drusilla die Rede war, hätte sich Josephus dann sehr unklar ausgedrückt. — [2] Phot. bibl. cod. 33. — [3] Juv. I, 129 f. geht sicher nicht auf Domitians Hanswurst Crispinus, der weder die triumphales verdiente noch arabarches war, eher könnte man fragen, ob nicht mit Rücksicht auf die Würde des Vaters von Tib. Alexander: alabarches zu lesen wäre?

Anklang an das fuit Ilium, fuimus Troes, redet der ältere Plinius bei Beschreibung Palästinas mit Emphase von der Landschaft, in qua fuere Hierosolyma, und die häßliche Stadt selbst heißt ihm höchst übertrieben longe clarissima urbium Orientis, non Judaeae modo, gewiß nicht um den Juden, sondern um ihrem Sieger zu schmeicheln.[1] Aehnlich weiß der Dichter Valerius Flaccus für die Feder Domitians keinen würdigeren Gegenstand, als den, seinen Bruder zu besingen:

. . . . „geschwärzt von Jerusalems Schlachtstaub,
Wie er den Brandpfeil schleudert und wüthet auf jeglicher Zinne".
„Spargentemque faces et in omni turre furentem".[2]

War mithin die jüdische Expedition der beiden Flavier für die Dynastie selbst von solcher Bedeutung, so ist nicht nur begreiflich, daß eine eigene Judensteuer Rom an seine Rettung aus den Händen dieses schrecklichen Volks erinnern und Martial Schmach auf Schmach auf dasselbe häufen mußte, sondern man hielt auch den jüdischen Geschichtsschreiber in Ehren, der diesen Glauben an die Wichtigkeit des Judenkriegs selbst theilte und durchaus davon durchdrungen war, daß es der Welt nicht gut ergangen wäre, wenn nicht der Wahnsinn der Zeloten und der erste Feldherr Roms einem Manne wie ihm bei Zeiten das Schwert aus der Hand geschlagen hätte. Vespasian widmete diesem wunderlichen Gefangenen eine wahrhaft väterliche Fürsorge. Er warf ihm ein Jahrgeld aus und schenkte ihm das Bürgerrecht, und da er in die Gärten des Sallust, Titus in die Kaiserpaläste zog, wies man dem Hofhistoriographen in dem früheren Hause des Vespasian eine Wohnung an,[3] aus der ihn erst Domitians flavischer Tempelbau vertrieb. Dieselbe lag in Reg. VI, im Quatier ad malum Punicum, zwischen den Gärten des Sallust und den späteren Thermen des Diokletian, am quirinalischen Hügel.[4] Am Hof Hadrians spottete man noch später über das ärmliche Haus mit den kleinen finstern Zimmern, in denen Titus und Domitian geboren waren;[5] dem jüdischen Priester schien es ein stattliches Gebäude.[6] Auch wendete sich bereits die Neugier der Bürger dem Platze zu, von dem die neuen Machthaber ausgegangen und von dem Hause, in dem Josephus mit seinem Weibe

[1] Bernays, Chron. des Sulp. Sev. 49. — [2] Val. Flaccus Argonaut. 1, 13. — [3] Vita 76. — [4] In der Nähe des heutigen Stationsgebäudes. Vgl. Suet. Dom. 1. — [5] Suet. Tit 1. Dom. 1. — [6] Vita 76.

aus Kreta und dem Eunuchen wohnte, der ihm seine beiden Söhne Justus und Simonides Agrippa erzog, singt Martial später:

> . . . dieser offene Platz
> War mit unserem Herrn, als er ein Kind noch, vertraut.
> O von wie edlem Geschrei erscholl der glückliche, welche
> Kriechende Händlein auch hat er gesehn und gestützt!
> Hier stand früher das Haus, das verehrte, welches der Welt bot,
> Was dem gestirnten Olymp Rhodos und Creta gewährt.
> Jupiter schützten einst mit rasselnden Waffen Cureten,
> Dich, o Cäsar, hat Jupiter selbst hier geschützt".[1]

Bernice im Palatium, im Stammhaus der kaiserlichen Prinzen die Familie des Josephus, Flavius Clemens ein Synagogens der Christen — es war kein Wunder, daß Rom auf den Glauben kam, der Hof werde demnächst vollständig verjuden.

An Angriffen auf den unwürdigen Günstling fehlte es nicht, doch hatte Josephus durch seine „Geschichte des jüdischen Kriegs" sich bei Vespasian und Titus sehr fest gesetzt. Beide hatten selbst Denkwürdigkeiten über den Krieg verfaßt, wobei der landkundige Josephus wohl oft ihrem Gedächtniß nachhelfen mußte[2]. Auch andere, den Juden wenig günstige Werke waren an's Licht getreten[3]. So eines des Marcus Antonius Julianus, den Josephus unter den Mitgliedern des Kriegsraths aufführt, die für Verbrennung des Tempels gestimmt hatten, und der in seiner Geschichte des Krieges denselben Judenhaß erwies.[4] Unter diesen Umständen fand Josephus sich aufgefordert, eine früher abgefaßte aramäische Rechtfertigungsschrift an seine Landsleute, jetzt für das römisch-griechische Publicum zu bearbeiten. Indem er den jüdischen Krieg in sieben Büchern beschrieb, war er bestrebt, die Geschichte desselben in dem Lichte zu zeigen, das den Feldherrn desselben am erwünschtesten war. Hatte sich die Loyalität anderer Darsteller vorzugsweise darin erwiesen, die jüdischen Heere als ein zusammengelaufenes Gesindel darzustellen und ihrer Judenverachtung die Zügel schießen zu lassen, so war diese Darstellung für den ehemaligen Feldherrn von Galiläa allerdings schon persönlich kränkend, er wußte aber auch fühlbar zu machen, daß eine solche Auffassung keineswegs für Vespasian und Titus sehr schmeichelhaft sei.[5] So schuf er sich

[1] Ep. 9, 21. — [2] Jos. Ap. 1, 10. — [3] Bell. VI; 4, 3. — [4] Min. Felix Octav. 33. Vgl. Bernays, Ueber die Chron. des Sulp. Sever. 56. — [5] Vorr. 3.

einen günstigen Boden, der ihm erlaubte, den Heldenmuth der Juden zu preisen, ohne deßhalb den Zorn der Römer herauszufordern. Noch war er der hellenischen Sprache nicht so mächtig, um ohne Beizug sprachkundiger Stylisten die Veröffentlichung zu wagen, aber in der Stadt war auch dafür Rath und bald hatte der talentvolle Mann derselben nicht weiter nöthig. Ueber den Inhalt verkehrte er mündlich und schriftlich mit mithandelnden Personen. Mit König Agrippa allein wechselte er 62 Briefe über diesen Gegenstand[1] und theilte ihm die einzelnen Abschnitte des Buchs vor der Herausgabe zur Durchsicht mit. Ehe er diese selbst wagte, legte er dann das Buch Titus vor, der es mit eigenhändiger Unterschrift gut hieß und die Veröffentlichung genehmigte.[2] Sie geschah im Selbstverlag des Verfassers, der damit gute Geschäfte machte, da die römischen Offiziere, die den Feldzug mitgemacht hatten, das Buch fleißig kauften.[3] Auch die vornehmen jüdischen Familien der Hauptstadt nahmen es unter ihre Protection, da es die Apologie ihres Landesverraths enthielt.[4] Freilich fehlten auch bittere Recensionen nicht und besonders schmerzte den Autor, der sein Buch so rhetorisch aufgeputzt und nach römischem Muster mit zahlreichen selbstgefertigten Reden seiner Helden versehen hatte, der Vorwurf, „daß das Ganze ein Uebungsstück sei, dergleichen die Jünglinge in den Schulen ausarbeiten".[5] Der Tadel war herausgefordert, da er im Epilog stolz gesagt hatte: „Die Wahrheit war mein einziges Augenmerk, über Styl und Vortrag mag der Leser richten". Vermuthlich hatte der Kritiker nur Vorwort und Schluß des Buches gelesen, wie das bei gewiegteren Recensenten der Fall zu sein pflegt.

Die Nachwelt ist gegen Josephus literarische Verdienste gerechter gewesen. In der That ist keine zweite Kriegsgeschichte des Alterthums so anschaulich, so ergreifend und mit solcher Kenntniß der auf beiden Seiten obwaltenden Motive geschrieben. Der rücksichtslos festgehaltene Parteistandpunkt erhöht nur das Interesse; das Buch ist von Anfang bis Ende eine Anklageschrift und hat den Reiz der spannendsten Proceßverhandlung. Und dennoch ist es klein gegenüber seinem Gegenstand. Für das ungeheure Schicksal seines Volkes hat der Mann, der hier redet, keine Empfindung, nur den Haß einer kleinen Seele fühlt er gegen die Helden dieser Tragödie, denen er es auch im Grabe noch

[1] Vita 65. — [2] Vita 65. — [3] Ap. I, 9. — [4] Ap. 1, 9. Vita 65. — [5] Ap. 1, 10.

nicht verzeiht, daß sie die Gegner seiner armseligen Person und seiner erbärmlichen Politik gewesen waren. Die Erbitterung gegen sie ist fast so groß, als die feige Devotion gegen die Sieger. Er selbst spricht V; 6, 1 den Kanon aus: „Alles Gräßliche muß man billig den Einwohnern, alles Gerechte den Römern zuschreiben" und man muß ihm zugeben, daß er diesem Grundsatz nirgends untreu geworden ist. Die Römer dürfen ganze Dörfer und Städte niederbrennen, Greise und Frauen hinschlachten, Flüchtlinge niedermetzeln und Gefangene zu Hunderten an's Kreuz schlagen oder im Theater den wilden Thieren vorwerfen, er findet dafür kein Wort der Mißbilligung, aber wenn die Zeloten gegen ihre Gegner das Recht des Krieges walten lassen, dann weiß er die Farben nicht grell genug zu mischen und nicht selten nimmt er sie so grell, daß er das Gegentheil seines Zweckes erreicht, wie wenn er von Simon ben Giora berichtet, es hätte nicht viel gefehlt, so hätte er im Grimm die Leichname seiner Feinde gefressen.[1] Ueberhaupt ist der Coteriehaß lächerlich, der meinen konnte, das Endresultat dieses großen Drama's wäre ein anderes gewesen, wenn statt der Gegner die eigene Clique das Heft in der Hand behalten hätte. Die Virtuosität der Verläumdung wird aber bei unserem Historiker noch überboten durch die Virtuosität der Schmeichelei. Namentlich das siebte Buch ist wesentlich der Huldigung an die Flavier, an Vespasian, den Schöpfer eines neuen Geschützwesens,[2] an Titus, den Heros der Jetztzeit, und Domitian, die Hoffnung der Zukunft, gewidmet. Statt einer Grabrede auf sein Volk wird das Werk dadurch eine Huldigung an Rom und hat im Grund nur die eine Moral, daß Rom unüberwindlich sei und daß Gott selbst den Wahnsinn züchtige, sich gegen dasselbe zu erheben. Der Zerstörer Jerusalems ist dem jüdischen Priester eine Incarnation aller Güte und Milde, und wie er ihm einerseits die abenteuerlichsten Heldenthaten zuschreibt, Dutzende von Feinden aufzählt, die Titus an einem Morgen getödtet haben soll und alle wichtigen Momente durch seinen Arm und seine Klinge persönlich entschieden werden läßt,[3] vergißt er auch nicht die schönen Regungen des kaiserlichen Gemüths zu verzeichnen und die zahlreichen Thränen, die Titus doch nicht abgehalten haben, Hekatomben von Gefangenen in den Theatern von Tyrus, Berytus, Antiochien und Tarsus schlachten

[1] IV; 9, 8. — [2] Bell. VII; 8, 5. — [3] IV; 1, 10. V; 6, 5. VII; 3, 1. a. O.

zu lassen. Man mag es entschuldigen, wenn nach der Noth von Jotapata Josephus sein Leben damit erkaufte, daß er Vespasian als Messias begrüßte, denn in jener Stunde handelte es sich um seinen Kopf, unentschuldbar aber ist es, wenn er jetzt, da ihn nichts dazu trieb, die messianische Verheißung ein zweideutiges Orakel nennt und gegen sein besseres Wissen versichert: „Offenbar zielte dieselbe auf Vespasian, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde. Die Juden dagegen deuteten die Zeichen nach ihrem Belieben".[1] Aber freilich die Eitelkeit der Quiriten hat keine andere Stelle so entzückt als gerade diese.[2]

Der Erfolg des Buchs war ein nachhaltiger. In jüdischen, christlichen[3] und heidnischen[4] Kreisen war es bekannt und Vespasian, dem er es persönlich überreichte,[5] sowie Titus versicherten, daß Alles genau so gewesen sei, wie Josephus geschrieben. Auch in der Gunst des dritten Flaviers hatte der kluge Jude bereits vorgearbeitet. Der kapitolinische Krieg und Domitians Erlebnisse werden gebührend hervorgehoben und des Prinzen lächerlichem Versuch, sich in den Batavekrieg einzumischen, wird die reuige Unterwerfung der Barbaren zugeschrieben.[6]

So vielleicht erklärt es sich, daß während die Lage der Juden unter Domitian sich verschlechterte, Josephus zu Ehren kam. Jedenfalls rühmt er sich, Domitian noch näher gestanden zu haben als den Vorgängern, wie ihm denn auch Domitian für seine Besitzungen in Judäa Abgabenfreiheit bewilligte.[7] Ob er unter die Delatoren des Kaisers gehörte, wissen wir nicht, jedenfalls ist er unter den Schmeichlern desselben einer der frechsten gewesen und als die nachfolgende Regierung anfing, mit den Spionen der alten aufzuräumen, fehlte es auch nicht an Anklägern gegen Josephus. Doch können auch unschuldigere Dienste die Beziehungen des Juden zum Kaiser vermittelt haben. Wenn Domitian wirklich an jenem Epos über den jüdischen Krieg arbeitete, dessen Valerius Flaccus gedenkt,[8] ist es wohl möglich, daß er sich des Beiraths des Josephus bei demselben bediente, oder sich wenigstens gern mit ihm über einen Gegenstand unterhielt, der seine dichterische Phantasie beschäftigte. Freilich theilte Josephus dann auch jenes Angstleben, das

---

[1] Bell. IV; 5, 4. — [2] Vgl. Tacit. Hist. 5, 13. — [3] Lucas. — [4] Suet. Tacitus. — [5] Ap. 1, 9. — [6] Bell. VII; 1, 2. 4, 2. — [7] Vita 76. — [8] Argon. I, 12.

mit Domitians Huld unzertrennlich verbunden war. Die kaiserlichen Ungewitter schlugen mehrmals hart neben ihm ein. Wegen Hinneigung zum Judenthum wurde Flavius Clemens getödtet und gar mancher Schriftsteller, der noch eben in der Hauptstadt geglänzt, wanderte in's Exil. Dabei fehlte es nicht an Versuchen, ihn zu stürzen und sie gingen gerade von der jüdischen Bevölkerung aus, als deren Anwalt er sich fühlte.

In den Kreisen dieser Flüchtlingscolonie kochte es fort und fort. Zu ohnmächtig, eine allgemeine Erhebung zu veranlassen, war man um so fruchtbarer an Conspirationen. Hier und dort wurden wahnsinnige Pläne geschmiedet und wie überall, so war auch hier der Haß gegen wirkliche und angebliche Verräther das tägliche Brod dieser Emigranten. Schon Vespasian hatte Josephus gegen die Beschuldigungen des cyrenäischen Propheten Jonathan schützen müssen. Titus ward mit neuen Anklagen gegen ihn belästigt. Vor Allem aber rechnete man auf Domitian's natürliches Mißtrauen. Es gelang den Intriguanten des Ghetto, sogar den Eunuchen, der des Josephus Söhne erzog, zu bestimmen, seinen Herrn als Hochverräther anzugeben, allein Domitian, der seinen Günstling besser kannte, strafte die Angeber und ließ den Eunuchen hinrichten.[1] So durfte er sich rühmen, den Argwohn des Tyrannen überlebt zu haben, wozu freilich seine von dem öffentlichen Treiben zurückgezogenen Beschäftigungen das Beste beigetragen haben dürften. Sein Leben bewegte sich zwischen seinem Hause am Quirinal und der Bibliothek des Apollotempels am Palatin. Vielleicht ist er der ausländische Gelehrte, den Martial verspottet:

„Der überschwer die Linke trägt von Schriftstücken
Und den umdrängt ein glatter Chor von Schönschreibern,
Er kann, mein Rufus, nicht und zwäng ihn auch die Folter,
Lateinisch ave, griechisch χαῖρε aussprechen,
Glaubst du, daß ich erfinde, laß uns grüßen!"[2]

Indessen, wie ereignißlos auch die fünfunddreißig letzten Jahre des Mannes verliefen, der in seinem fünfunddreißigsten so gewaltige Stürme gesehen, für die Welt ist doch weit weniger sein Waffenklirren zu Jotapata, als seine stille Thätigkeit im Quartier zum Granatapfel von Wichtigkeit geworden.

[1] Vita 76. — [2] Epigr. V, 51 geht gewiß nicht auf einen ungelehrten Wichtigthuer, denn warum sollte der nicht ave sprechen können?

5. Josephus als Apologet seines Volks.

Wir haben früher gesehen, wie die Lage der Juden aus verschiedenen Gründen unter Domitian eine noch schwierigere wurde. Die Ausfälle Martials zeigen, welcher Judenhaß in der Hauptstadt die unbeliebten Gäste verfolgte und aus der Erzählung Suetons wissen wir, mit welcher Rohheit namentlich der dritte Flavier die Judensteuer controliren ließ. „Vorzüglich hart, berichtet Sueton, wurde die Beitreibung der Judensteuer gehandhabt. Man denuncirte beim Fiscus sowohl die, welche, ohne sich als Juden zu bekennen, nach jüdischer Weise lebten,[1] als die, welche durch Verheimlichung ihrer Abstammung sich der Zahlung der ihrem Volke auferlegten Steuer zu entziehen versucht hatten. Ich erinnere mich, als ganz junger Mensch zugegen gewesen zu sein, als vor dem Procurator und einem zahlreich versammelten Collegium sich ein neunzigjähriger Greis besichtigen lassen mußte, ob er beschnitten sei".[2] Josephus konnte bei Gelegenheit der Aufnahme seiner Kriegsgeschichte gewahren, wie tief der Haß gegen sein Volk bei den Römern sitze und als er sich darüber beschwerte, erhielt er von wohlmeinenden Gönnern, so von einem gewissen Epaphroditus, den wir sonst nicht kennen,[3] den Rath, er möge durch ein populär geschriebenes griechisches Werk über die jüdische Geschichte die vielen Vorurtheile zerstreuen, die über sein Volk im Schwange gingen. Josephus war dazu gern bereit und für die Legitimität eines solchen Unternehmens beruft er sich in der Vorrede, offenbar seinen Volksgenossen gegenüber, die sich jetzt spröder als je gegen heidnische Blicke und Berührungen abschlossen, auf das Beispiel, das die Väter gegeben, indem die griechische Bibel unter dem zweiten Ptolemäus eben deßhalb angefertigt worden sei, damit auch die Heiden über den Glauben der Juden Bescheid wüßten. Was der damalige Hohepriester Eleazar gut geheißen, könne aber auch heute nicht verboten sein. Ueber den leitenden Zweck seines Buchs spricht er sich dann im Verlauf[4] folgendermaßen aus: „Ich thue von solchen Dingen Meldung, um die fremden Völker mit uns auszusöhnen und den bei manchem Unverständigen tief eingewurzelten Widerwillen

[1] Die qui improfessi Judaicam fidem similem viverent vitam, sind wohl zum größten Theil Christen. — [2] Domit. 12. — [3] Der bekannte Sekretär des Nero ward unter Domitian hingerichtet, während der Gönner des Josephus noch bei der Abfassung der vita im Jahr 101 lebt. — [4] Ant. XVI, 6, 7.

gegen uns und unseren Gott zu heben. . . . Da unsere Gesetze die vollkommenste Gerechtigkeit athmen, so müssen wir durch dieselben, falls wir sie nur recht betrachten, gegen alle wohlwollend und herzlich werden. Demnach machen auch wir Anspruch auf gleiche Behandlung und können es nicht billig finden, wenn man uns um der Verschiedenheit unserer Einrichtungen willen als geduldete Fremdlinge betrachtet. Vielmehr verlangen wir in diesen Einrichtungen, den Geist der Humanität anerkannt zu sehen, die von allen Völkern auf gleiche Weise angestrebt wird". Als Nebenzweck betont die Vorrede das rein historische Interesse. „Niedergelegt ist in unseren heiligen Büchern eine Geschichte von fünftausend Jahren; und welch eine Menge merkwürdiger und unvorhergesehener Ereignisse bietet uns nicht diese Geschichte dar. Reicht doch dieselbe bis in Zeiten zurück, in die die Hellenen auch nicht einmal ihre Göttergeschichte zurückführen". So schmeichelte Josephus sich mit einem Buche der jüdischen Nation die Ebenbürtigkeit unter den Völkern erkämpfen zu können, indem er gedachte, von der ahnungsvollen Ehrfurcht, die die Zeit für die erst jüngst entdeckte uralte Weisheit des Orients hegte, auch für das Judenthum Vortheil zu ziehen. Aus diesem Grund nannte er sein Buch jüdische Archäologie und erinnert jeweils daran, daß man es hier mit der Weisheit einer grauen Vergangenheit zu thun habe.

In der That ist das Buch eine ziemlich breite und verwässerte biblische Geschichte, in der der Verfasser dem Zeitgeschmack durch Einschaltung unendlicher Reden huldigt und durch längere moralisirende Betrachtungen immer wieder daran zu erinnern bestrebt ist, daß das Judenthum nicht Gottlosigkeit und Menschenhaß predige, sondern Frömmigkeit und Nächstenliebe. Gerade diese Stellen beweisen aber, wie arm an wahrhaft sittlichen Empfindungen und innerem Gemüthsleben der Mann war, da er, wo die Thatsachen aufhören, geradezu seicht wird.[1] Bei der Unbekanntschaft seines Publicums mit den Quellen, aus denen er schöpft, machte er sich daneben kein großes Gewissen daraus, die größten Schwindeleien zur Ehre seines Volkes vorzubringen.

---

[1] Eine Vergleichung seiner Geschichte Mose's mit der Philo's ergibt das am deutlichsten. Uebrigens hatte er die Letztere vor sich und hat sie redlich ausgeschrieben. Man vgl. z. B. Ant. IV, 6 mit Philo Mos. I, p. 124—128 bei Mangey. Außerdem II, 9. 10 ff. mit I, 83; II; 12, 1 mit I, 91; II, 14 mit I, 96 u. s. w.

So lesen wir auch hier die bekannte Fabel der Alexandriner, daß nach den heiligen Schriften Abraham die Aegypter erst mit Arithmetik und Astronomie habe bekannt machen müssen,[1] und daß der Erzvater den Siegesgesang am Schilfmeer, sowie die Abschiedsrede des Deuteronomium in Hexametern verfaßt habe.[2] In ähnlichem Bestreben, die jüdische Cultur der griechischen zur Seite zu stellen, trägt er die Phantasie vor, im Tempel zu Jerusalem hätten die Säulen korinthische Kapitäle gehabt[3] und die jüdischen Parteien seien verschiedene Schulen der Philosophie, von denen die Pharisäer den Stoikern, die Essener den Pythagoräern, die Sadducäer den Epikuräern zu vergleichen sein sollen.[4] Ja die Zelotenbanden nennt er Judäas vierte Philosophie.[5] Ebenso ruhmredig sind seine Zahlenangaben und die überschwänglichen Beschreibungen von Jerusalem.

Abgesehen von diesen Zusätzen der Eitelkeit hat der Verfasser aber die jüdische Geschichte überall da gefälscht, wo der Stoff Anlaß zu heidnischem Spott hätte geben können. — Lot's Töchter läßt er in dem Irrthum handeln, daß das Menschengeschlecht ausgestorben sei und ihnen die Pflicht seiner Erneuerung obliege,[6] Rahel nimmt die Götzenbilder ihres Vaters nur mit, um nöthigenfalls sich mit diesem abfinden zu können,[7] Jakobs Zuchtkünste sind Gnadenerweisungen Gottes und die entführten ägyptischen Gefäße verwandeln sich in Abschiedsgeschenke. Andere Anstöße, wie das goldene Kalb, die Sünde Mose, die messianische Verheißung, werden einfach unterschlagen. Während die Darstellung bei liturgischen Dingen streng pharisäisch ist, ist sie dagegen in dogmatischen vielfach rationalisirend und bei den meisten Wundergeschichten verfehlt der Schriftsteller nicht hinzuzusetzen, daß darüber Jeder denken könne, wie er wolle.[8] Aber anderseits stattet er die Geschichte Moses und Salomos auch wieder mit allerlei rabbinischen Abenteuerlichkeiten aus, wie sie dem verwöhnten Geschmack seines Publikums zusagen mochten.

Beim Ausgang der jüdischen Geschichte ist die viel herbere Behandlung der Herodäer in diesem zweiten Werke auffallend. Abgesehen davon, daß er Herodes Agrippas ehrloses Leben im Ton höchster Bewunderung erzählt, die sich aus seiner pharisäischen Vorliebe für diesen

[1] I; 8, 2. — [2] ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ! II, 16, 4. IV, 8, 44. — [3] XV, 11, 5: κατὰ τὸν Κορίνθιον τρόπον. — [4] XV, 10, 4. Vita 2. — [5] XVIII; 1, 1. — [6] I; 11. 5. — [7] I; 19, 9. — [8] I; 4, 1.

frömmsten der jüdischen Könige und aus Freude an Agrippas Stellung im Hause des Caligula erklären mag, ist sein Urtheil über den ersten Herodes, namentlich aber auch über Agrippa II. und Bernice ein viel schärferes. Agrippa ist hier nicht mehr, wie in der Kriegsgeschichte, der gute Genius des jüdischen Volks und die zuvor als Schutzengel Israels gefeierte Bernice wird gänzlich verläugnet. Unnachsichtlich werden des Königs Verstöße gegen das Gesetz gerügt und derselbe wird geradezu als einer von denen bezeichnet, die gleichfalls dazu beigetragen, Gottes Zorn gegen Israel zu reizen.[1] Bernice, deren Rom wohlbekannte Schönheit im jüdischen Krieg mehrmals effectvoll eingeführt wurde, bald mit bloßen Füßen, bald mit aufgelöstem Haar, bald auf der Gallerie des Xistus stehend, „so daß sie von allen Seiten gesehen werden konnte",[2] ist jetzt die gemeine Buhlerin, deren Unenthaltsamkeit und sündiges Verhältniß zu dem Bruder ziemlich unverblümt zugegeben wird und nicht anders wird von ihrer Schwester Drusilla gesprochen.[3] Aber freilich, als Josephus den jüdischen Krieg schrieb, saß Bernice in den Kaiserpalästen und die Juden erwarteten, Titus werde sie heimführen. Jetzt saß in den Kaiserpalästen ein Mann, der Titus und Bernice haßte. Die Herodäer hatten abgewirthschaftet und König Agrippa hatte Josephus Todfeind, Justus von Tiberias, zu seinem Vertrauten gemacht. Das alles läßt der Geschichtsschreiber die ganze Familie, von dem hier in viel düstereren Farben gezeichneten Ahnherrn bis auf dessen schwachmüthigen Urenkel entgelten.

Für die Geschichte selbst sind die Antiquitäten des Josephus mit ihren zahlreichen Excerpten aus sonst verlornen Schriften ein höchst bedeutendes Werk, daß es sich aber zu seiner Zeit nicht als geeignet erwies, die althergebrachten Vorurtheile gegen das Judenthum zu zerstreuen, ist nicht zu verwundern. Für eine größere Oeffentlichkeit war es viel zu weitschichtig und die literärischen Kreise erwehrten sich desselben mit dem wohlfeilen Argument, daß die Juden bei Homer und den älteren griechischen Schriftstellern erwähnt sein müßten, wenn ihre Cultur wirklich so weit in die Vorzeit zurückreichte als diese Archäologie behaupte. Ueberhaupt war es aber ein doctrinärer Irrthum unseres Verfassers gewesen, zu meinen, die Abneigung der heidnischen Welt gegen die jüdische sei auf literärischem Weg zu überwinden. — Während er glaubte, durch sein sorgfältig gearbeitetes Werk das Juden-

[1] Ant. XX; 9, 6. — [2] Bell. II, 15, 1. 16, 3. — [3] Ant. XX; 7.

thum gerettet zu haben, belehrte der schadenfrohe Troß der Sophisten, Apion's lustiges Buch über die Juden in der Hand, die lachlustige Menge, wie es nach unparteiischen Zeugen mit dieser jüdischen Geschichte beschaffen sei. Apion hatte seine Quellenforschungen über den Ursprung der Juden in den Tabernen Alexandriens gemacht und da nicht nur ein sehr ergötzliches Material zusammengebracht, sondern dasselbe auch mit entschiedenstem Talent für alles Schmutzige vorgetragen. Alle diese Historien wurden denn jetzt wieder, aus Anlaß des dicken und schwierig zu lesenden Buches des Josephus herumgegeben. Der alexandrinische Judenfresser feierte eine förmliche Auferstehung und selbst Männer wie Tacitus ließen ihn als Gewährsmann gelten. Josephus griff das an's Herz. Nochmals beschloß er als Anwalt seines Volkes aufzutreten. So entstand die Schrift „an die Hellenen", die wir unter dem Namen „gegen Apion oder über das hohe Alter des jüdischen Volks" besitzen.[1]

Mit der Archäologie war Josephus erst im Jahre 94, als es mit Domitian bereits zur Neige ging, fertig geworden.[2] Er hatte zunächst vorgehabt, nun sein eigenes Leben zu schreiben,[3] aber der Eifer gegen Apion ließ ihn diesen Plan zurückstellen. Ebenso hatte er sich früher mit dem Plane getragen, ein besonderes Buch über die jüdische Religion, etwa unter dem Titel „Aitiologie" oder „vom Gesetze der Juden" zu verfassen und hatte dazu den Plan schon entworfen. Auch diese Absicht gab er jetzt auf, vielleicht in richtiger Erkenntniß seiner Natur, die so wenig philosophisch als religiös organisirt war, und schrieb statt dessen seine Schutzschrift für Israel und man muß ihm in diesem Falle das Zeugniß geben, daß er sein Volk mit der Feder besser vertheidigt hat als mit dem Schwerte.[4] Sein Plan war wieder der gleiche wie bei der Archäologie. Die einzige sympathische Stimmung, an die er anknüpfen konnte, war der Zug der Zeit nach dem Alterthum. Hatten doch die ehrwürdigen Namen eines Pythagoras, Lykurg, Solon, Orpheus um ihres Alters willen eine solche Geltung, daß sich eine ganze Literatur ihrer Namen als Aushängschild bediente, um die öffent-

[1] Die Schrift gegen Apion wird in Porphyrius Buch „De abstinentia" p. 171, 12 (Nauck'sche Ausgabe) unter dem Namen *πρὸς τοὺς Ἕλληνας* citirt, was der ursprüngliche Titel sein dürfte. — [2] Ant. XX; 11, Schluß. — [3] Ant. XX; 11, 2. Vita 76. — [4] Nach Ant. Vorw. 4; I; 10, 5. III; 6, 6, wo Jos. sagt, in einem andern Buche, werde er die *αἰτία* der mosaischen Bräuche angeben.

liche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn. Galt doch allgemein für ausgemacht, daß Plato, Aristoteles u. A. sich auf ihren Reisen ihre Weisheit erworben, indem sie im Morgenland die Traditionen des grauen Ostens kennen gelernt und dann in ihren Systemen verwerthet hätten. Warum sollte Moses nicht auf die gleiche Ehrfurcht Anspruch haben, wie Lykurg, Solon und Zaleukos, die gegen ihn gehalten, von gestern und ehegestern sind?[1] Von diesem Gesichtspunkt ausgehend, ist sein Büchlein: „Ueber das hohe Alter des jüdischen Volkes", geschickt genug gemacht. Mit vieler Eleganz wird aus den Historikern der Aegypter, Phönicier und Chaldäer direct und indirect der Beweis geführt, daß die Juden unter die ältesten geschichtlichen Nationen gehören und ihr Auszug aus Aegypten mindestens 1000 Jahre vor den trojanischen Krieg, diesen Teutoburger Wald der griechischen Geschichte, falle. Manetho, Chäremon und Lysimachos werden mit vielem Scharfsinn durch Aufweisung der innern Widersprüche ihrer Fabeleien widerlegt und nun wendet sich Josephus mit einer gewissen wonnevollen Verachtung gegen Apion, um dem zum Gelehrten ausstaffirten Marktschreier ein Stück seines Philosophenhabits nach dem andern abzuziehn, bis der Aermste in seiner ganzen Blöße vor dem Publicum dasteht. All die schmutzigen Geschichten von der Entstehung der Sabbathfeier, der Verehrung des Eselskopfs, den Menschenopfern werden dem Aegypter heimgezahlt. Hat Apion im Tempel zu Jerusalem den Kopf eines Esels gesehen, so muß es sein eigener gewesen sein, denn Antiochus, Pompejus, Crassus und Titus haben nichts dergleichen entdeckt. „Wir erweisen den Eseln weder irgend eine Ehre, noch schreiben wir ihnen irgend welchen Einfluß zu, wie die Aegypter den Krokodilen und Nattern, sintemal sie Menschen, die von ihnen gebissen oder von Krokodilen geraubt werden, selig und zu den Göttern erhoben glauben. Bei uns sind die Esel, was sie bei andern gescheuten Leuten sind: nützliche Lastthiere; und wenn sie, bei den Dreschtennen verwendet, fressen oder sonst störrisch sind, so erhalten sie wacker Schläge." — Nicht minder geschickt werden die Spöttereien über das Verbot des Schweinefleisches und die Beschneidung dem Aegypter zurückgegeben. „Wenn man Apion fragte, welche unter den Aegyptern er für die weisesten und gottesfürchtigsten halte, so würde er sicher sagen, die Priester. Eben die Priester der Aegypter aber lassen sich alle beschneiden und

[1] Ap II, 15.

enthalten sich des Schweinefleisches." Kann man sich dieser fertigen Führung der Klinge, Apion gegenüber, nur freuen, so ist anderseits auch die positive Darstellung der eigenen Religionsüberzeugung, die den Schluß des Buches bildet, in hohem Maß Achtung gebietend. Mit Recht konnte Josephus sagen, daß selbst Weiber und Dienstboten bei den Juden reinere Vorstellungen von Gott hätten als die griechischen Weltweisen. Freilich sieht er dabei von dem ganzen jüdischen Ritualgesetz, so weit sein Pharisäismus wenigstens irgend erlaubt, klüglich ab und beschränkt sich geflissentlich auf die Darstellung des mosaischen Gottesgedankens und der rein geistigen Elemente der alttestamentlichen Religion, wobei er es mit der geschichtlichen Richtigkeit nicht gerade strenge nimmt. Die essäische Entkörperungsmoral, die halbplatonische Lehre, daß der Leib der Seele Kerker sei, wird Mose unterschoben, obwohl sie weder jüdisch noch Josephus eigene Ueberzeugung war, und ebenso werden alle sinnigeren Lebensregeln der Rabbinen kurzweg Mose in den Mund gelegt.[1] In dieser Weise construirt er sich eine jüdische Pflichtenlehre rein geistiger Art, die nicht wie die der Hellenen mit Oel und Fichtenkränzen lohnt, sondern mit dem Zeugniß des Gewissens zufrieden ist und die doch ihren Bekenner mit einem ganz andern Opfermuth begeistert als die hellenische. „Wie viele Kriegsgefangene Judäas, ruft er aus, hat man nicht gesehen, welche Folterqualen und alle möglichen Todesarten in den Schauspielen erduldeten, nur um kein Wort gegen die Gesetze und die ihnen zugehörigen Schriften aussprechen zu müssen. Welcher Hellene würde das für sein Gesetz erdulden oder auch nur den geringsten Schaden sich gefallen lassen, selbst wenn er dadurch die ganze hellenische Literatur vom Untergang retten könnte?" Bei einem Schriftsteller, dessen Herz sonst so versteint ist, thut es doppelt wohl, hier einen lebendigen Nerv zu entdecken, der sich krümmt, wenn er getreten wird und in seiner Stellung muß man es ihm doppelt hoch anrechnen, wenn er seinen Empfindungen Worte leiht. So groß war die Gewalt des Mosaismus auch über seine entfremdetsten Angehörigen, daß selbst Josephus seiner Feigheit und Vorsicht vergißt, wenn er in Beziehung darauf angegriffen wird. Denn wenn auch die römische Bildung über ihren eigenen Glauben spottete, so verstattete sie doch schwerlich dem Juden das gleiche Recht. Und doch hat Josephus auch das sich herausgenommen. „Wo, fragt er, gibt es unter den

[1] 2. 24–29 ff.

Hellenen einen bewunderten Lehrer der Weisheit, welcher nicht den berühmtesten Dichtern und den angesehensten Gesetzgebern darüber Vorwürfe gemacht hätte, daß sie von Anfang an so niedrige Ansichten über die Götter unter die Menge gebracht haben? Sie bestimmten die Zahl derselben, wie ihnen eben beliebte, ließen sie auf die verschiedensten Arten von einander abstammen, unterschieden sie wie die Thiergeschlechter nach Wohnplätzen und Lebensweise, indem sie den einen die Erde, andern das Meer, wieder andern, und zwar den ältesten, den Tartaros anwiesen, wo sie gebunden seien; denjenigen, welche sie in den Himmel versetzten, gaben sie einen Oberherrn, der zwar Vater heißt, sich aber wie ein Tyrann und Despot benimmt; deßwegen muß seine Gemahlin, sein Bruder und die aus seinem eigenen Haupte geborne Tochter eine Verschwörung gegen ihn anzetteln, um ihn zu fangen und einzusperren, wie er selbst seinem Vater gethan hatte. Mit Recht halten die Einsichtigern solche Vorstellungen für sehr verwerflich und machen sich auch darüber lustig, daß wir uns die einen Götter unbärtig und jugendlich, die andern älter und bärtig denken sollen; ferner daß immer wieder andere den Künsten vorstehen, so daß wir unter den Göttern hier einen Grobschmidt, dort eine Weberin, dann wieder einen Soldaten haben, der sich selbst mit den Menschen herumschlägt, oder Zitherspieler und Solche, deren Liebhaberei das Bogenschießen ist; endlich spotten sie über die vielen Händel unter den Göttern und ihre Zänkereien wegen der Menschen, wobei es nicht bloß zum Handgemenge unter den Göttern selbst, sondern sogar so weit kommt, daß sie, von Menschenhand verwundet, in Trauer und Unglück gerathen. Vollends aber spricht aller Scham Hohn, daß beinahe allen, männlichen sowohl als weiblichen Götterwesen, wie unsinnig, geschlechtliche Unmäßigkeit und Liebesabenteuer nachgesagt werden. Der Edelste und Erste unter ihnen, der Göttervater selbst, läßt es geschehen, daß die von ihm verführten Frauen gefangen gesetzt oder im Meer ersäuft werden und die von ihm erzeugten Kinder kann er, wenn das Geschick sie ereilt, weder retten, noch auch ihren Tod ohne Thränen ertragen. Saubere Dinge fürwahr sind das und noch andere, die damit zusammen hängen!"[1] Man wird gestehen müssen, daß mit solchen Ausfällen, wenn er sie auch dritten Personen in den Mund legt, Josephus ziemlich viel wagte. Ward das Buch noch unter Domitian veröffentlicht, so hat er wohl

[1] II, 33. 34.

wie früher die Erlaubniß des Titus zu seiner Kriegsgeschichte, so auch die Erlaubniß zu dieser Schrift bei Domitian vorher eingeholt, denn wie wir ihn kennen, ist es nicht wahrscheinlich, daß er so ohne Weiteres Domitian, dessen Lieblingsgöttin Minerva er hier sogar angriff, zu reizen gewagt hätte.

In der That blieb er unangefochten, bis der Regierungswechsel seine jüdischen Gegner wieder ermunterte, bei Trajan einen neuen Versuch zum Sturz des Verhaßten zu machen. Für den Schrecken der Kaiserherrschaft ist es bezeichnend, daß während sich sonst Flüchtlinge des Verraths an ihrem Volke zu zeihen pflegen, diese Ehrenmänner sich vielmehr gegenseitig den Vorwurf des Patriotismus zuschleudern, um einander um so sicherer zu verderben. So trat jetzt Justus von Tiberias mit einer Schrift hervor, in der er zwar Josephus angebliche Heldenthaten in Galiläa und bei der Belagerung von Jotapata und die romanhafte Erzählung von seiner Rettung aus der Höhle alldort bitter verspottete, aber anderseits dennoch den jetzigen römischen Höfling beschuldigte, er hauptsächlich habe Galiläa im Jahre 66 zum Abfall von den Römern verleitet.[1] Justus hatte bei Ausbruch des jüdischen Kriegs zu den galiläischen Localführern gehört, die ungern die Leitung an den vom Kriegssynedrium gesendeten Josephus abgaben, da sie mit Recht die Fähigkeiten und den guten Willen dieses vornehmen Priestersohns bezweifelten.[2] Als ihre Befürchtungen sich dann erfüllt, rettete Justus sein Leben, indem er Tiberias durch Capitulation übergab. Vespasian überließ die Gefangenen ihrem König Agrippa zur Aburtheilung und dieser nahm Justus später als Secretair in seine Dienste. Als im Jahre 100 sein Herr gestorben war, veröffentlichte Justus eine Geschichte der sämmtlichen Könige Judäa's.[3] Den letzten Abschnitt dieses Buchs benutzte er, um den in Rom in ruhiger Behaglichkeit lebenden Historiographen der gestürzten flavischen Dynastie als einen der Haupturheber des jüdischen Aufstands anzuklagen. Die Schrift kam eben im rechten Moment, da Trajan zum ersten Mal in Rom anwesend war, und über die Delatoren und Günstlinge Domitians ein furchtbares Gericht ergehen ließ. Es schien nicht unmöglich, nun auch Josephus im Amphitheater, unter den übrigen Delatoren Domitians am Pranger ausgestellt zu sehen. In angstvoller Erregung schrieb Josephus deßhalb seine Entgegnung, die Geschichte seines Lebens, un-

[1] Vita 65. — [2] Vita 65. — [3] So bei Photios bibl. cod. 33.

streitig sein schwächstes Werk, in dem er Justus den Vorwurf, er habe es ehrlich mit dem Aufstand gemeint, doppelt zurückgibt, ihn als Günstling der verächtlichen Bernice bezeichnet, die ihn immer wieder an den Hof seines Königs zurückgerufen habe, nachdem er zwei Mal von demselben weggejagt worden sei[1] und in dem er mit bemitleidenswerther Schwäche den ausführlichen historischen Beweis zu führen versucht, daß er von Anfang an, in den Streitigkeiten mit Felix, in den Vorzimmern der Poppäa, beim Ausbruch des Aufstands gegen Florus, beim Antritt seines Amts in Galiläa und bei Führung des jüdischen Heeres ein Freund der Römer gewesen sei und ein Verräther des eigenen Volks. Das war der Denkstein, den sich der bald Siebzigjährige selbst auf sein Grab setzte. Es ist die letzte Schrift, die wir von ihm besitzen. Wann er starb, wissen wir nicht. Wenn es wahr ist, was Eusebius berichtet, daß ihm in Rom, als einem großen Historiker eine Büste gewidmet worden sei,[2] so ist das wahrscheinlich noch unter Domitian und zu seinen Lebzeiten geschehen, es müßte denn sein, daß Trajan sich seiner erinnerte, als irgend welcher Neubau mit einer größeren Zahl von Sophistenköpfen zu schmücken war.

Fragen wir nun zum Schluß, wie denn der Mann, der mehr als dreißig Jahre lang als ein von seinem Volke Ausgestoßner, fast nur im Umgang mit Heiden lebte, innerlich zum Glauben seiner Väter stand, so finden wir das überraschende Resultat, daß derselbe nicht nur ein gläubiger Jude blieb, sondern daß er sogar an der gesammten Weltbetrachtung des Pharisäismus festhielt. Wir haben an Josephus das Bild eines Pharisäers, wie es im wirklichen Leben sich darstellte. Allerdings nicht in den grellen Farben, mit denen die Volksrede der Evangelien den Pharisäer zeichnet, sondern so abgetönt und mit andern Zügen vermischt, wie das wirkliche Leben die Art im Individuum darstellt. Dabei ist es gerade von besonderem Interesse zu sehn, wie alle politische Erfahrung, alle griechische Bildung, aller römische Schliff doch diese ursprüngliche Lebensrichtung nicht zu verdrängen, den Sauerteig des Pharisäismus nicht auszufegen vermochte. Es ist wunderbar, wie Josephus, wenn er von religiösen Dingen redet, stellenweise einen Anlauf nimmt, sich auf einen höheren Standpunkt empor zu schwingen und doch sofort wieder in seine festgewurzelten Vorurtheile zurücksinkt. Apion II, 16 gibt er eine so treffliche Charakteristik des Mosaismus

[1] Vita 65. — [2] Euseb. Hist. E. 3, 9.

gegenüber den heidnischen Religionen, daß man fast glauben möchte, er gehöre zu den Wenigen, „die was davon erkannt". „Moses, heißt es dort, machte die Frömmigkeit nicht zu einem Bestandtheil der Tugend, sondern erkannte die übrigen guten Eigenschaften, wie Gerechtigkeit, Ausdauer, Besonnenheit, durchgängige Harmonie der Bürger miteinander, als Bestandtheile der Frömmigkeit und gab ihnen eine entsprechende Stellung. Denn alle Handlungen, Beschäftigungen und Reden haben bei uns Beziehungen zu der Frömmigkeit gegen Gott." Nach solchen Worten sollte man wohl meinen, daß der Mann das Wesen der Frömmigkeit nicht in der Erfüllung einer Reihe von vorgeschriebenen Handlungen, sondern in einer Grundkraft des menschlichen Gemüths, die alle einzelnen Handlungen durchdringt und läutert, erkennen müsse. Prüft man nun aber seine religiösen Urtheile im Einzelnen, so kommen dieselben durchgängig darauf hinaus, daß ihm Frömmigkeit das genaue Halten der überlieferten Gebote ist: die παραδιδομένη εὐσέβεια oder auch die ἀκρίβεια, die Genauigkeit.[1] So ist sein sittliches Urtheil, ganz wie Jesus die Pharisäer charakterisirt, ein stetes Mückenseigen und Kameeleverschlingen. In seiner jüdischen Geschichte machte er aus Lot's Töchtern, Davids Uriasbrief, Hyrkans Leichenraub und ähnlichen Dingen wenig Aufhebens, dagegen zählt er drei große Sünder, Antiochus Epiphanes, den Makkabäer Aristobul und Herodes, die zuerst einen geweihten Hohepriester absetzten[2] und daß vollends Salomo am ehernen Meer und an den Stufen seines Throns Thierbilder anbrachte,[3] daß Usia sich priesterliche Functionen anmaßte,[4] daß Agrippa der Zweite den Tempelsängern linnene Gewänder verwilligte,[5] das sind ihm Verschuldungen, die jeweils die schwersten Strafen über das jüdische Volk herabziehn. Die jüdische Geschichte zeigt so viele grandiose Gestalten und Epochen von wahrhaft ergreifender Tragik, aber das Auge unseres Historikers, dem das Gold am Tempel heiliger ist als der Tempel selbst, weilt mit besonderer Vorliebe nur auf den rituellen Aeußerlichkeiten. Daß Cyrus alle Tempelgefäße zurückerstattet,[6] daß Darius den Tempel mit großen Privilegien geschmückt,[7] daß die Juden unter Epiphanes des Schweinefleisches sich erwehrt,[8] daß zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius kein Priester auch nur ein Stäubchen des Tempel-

[1] Ap. 1, 12. Bell I. 5, 1 Ant. VIII, 4, 6 a O. — [2] Ant. XV, 3, 1. — [3] Ant. VIII, 7, 5 — [4] IX; 10, 4. — [5] Ant. XX: 9, 6. — [6] Ant. XI, 1, 3. — [7] Ant. XI, 3. 1. — [8] Ap. II, 32.

mehls veruntreute,[1] das sind die Großthaten Judäas, die er zu berichten hat. — Dieses vollständig falsche Maß und Gewicht in sittlichen Dingen braucht er bis zum letzten Blatt seines Buchs. Nachdem er alle Schandthaten, die man nur Kannibalen nachsagen kann, seinen Gegnern zugeschrieben, berichtet er als Entsetzlichstes, daß Johannes auch den heiligen Wein und das Oel nahm, „das für die Trankopfer und Brandopfer bestimmt war. Er vertheilte es unter die Menge und diese vertrank und versalbte davon ohne Scheu mehr als ein Hin. — Mein Gefühl vermag ich hierüber nicht auszusprechen. Ich glaube, wenn die Römer die Rache nicht beschleunigt hätten, würde die Stadt entweder von der Erde verschlungen oder überschwemmt, oder wie Sodoma, vom Blitze verzehrt worden sein!"[2] Es ist das keineswegs eine künstliche Ekstase, die es im Grund bloß auf die Herabwürdigung des Gegners abgesehen hätte, sondern diese Empfindung ist wirklich bei ihm ächt. Und wie am Gesetz, so hat er auch am Evangelium, d. h. am Glauben an den kommenden Messias festgehalten, wie wir schon früher gesehen.[3] Was er auch Vespasian vorlügen mochte, er glaubte an die Zukunft des Messias, an den Stein des Buches Daniel und die Zertrümmerung des römischen Kolosses. Wenn alle neutralisirenden Einflüsse der heidnischen Großstadt mithin nicht ein Mal in einem Weltkind wie Josephus die Grundzüge der jüdischen Weltanschauung auszuwischen vermochten, wie sollten wir uns da wundern, wenn dieselbe in dieser Zeit der Noth auch wieder ihre Propheten findet. Israel ist in allen Perioden seiner Geschichte gleichzeitig ein Volk der Herzenshärtigkeit und der tiefsten Religiosität gewesen. So sind Bernice, Josephus und Justus von Tiberias doch nicht die einzigen Repräsentanten der unterlegenen Nation, sondern wir vernehmen aus der neuen babylonischen Gefangenschaft etliche prophetische Stimmen, von einer Energie des religiösen Glaubens und des sittlichen Wollens, die nahe an die Prophetie der alten Zeit heranreichen.

---

[1] Ant. III, 15, 3. — [2] Bell. V; 13, 6. — [3] Bd. 1, 172.

6. Die Propheten des römischen Exils.

Von lange her war Israel gewohnt, aus der Noth der Gegenwart, auf den Fittigen der Prophetie, sich in das Land der Verheißung zu retten und die stille Resignation des Synagogenlebens war so wenig ernst gemeint, daß in Wirklichkeit kein einziger Anspruch Israels auf Rache an den Heiden, auf Wiederaufrichtung der Theokratie und das jüdische Weltreich aufgegeben wurde. Zuerst locken im Jahr 79 die Flammen des Vesuv eine verrätherische Prophetie hervor, die unter der Maske der Sibylle dem „Volk des ruhmreichen Asiens und Europa's mit starker und laut ertönender Stimme“ [1] verkündet, daß Israel Ziel und Ende der Geschichte sei.

„Glücklich das gläubige Volk, das Gott nur verehret den Einen,
Sprechend zu ihm das Gebet, bevor es speiset und trinket,
Welches die Tempel verläugnet, die stumm sich ringsum erheben,
Und die Altäre zumal, der Steine sinnlos Gebilde“.[2]

Durch lange Jahrhunderte ist dieses Volk der Liebling Gottes gewesen, bis eine Zeit kam, in der es verblendet von Gott sich wandte.

„Da sie auf Thorheit vertrauten, der Furcht des Herrn vergessend,
Füllten mit gräßlichem Mord des Tempels heilige Räume“.

Damals war es, und dieser Zug beweist, wie die christliche Apokalypse auch im jüdischen Hause wohlbekannt war, daß der Cäsar Italiens über den Euphrat floh, um wie ein Meteor blutig und brennend wieder aufzusteigen. Ein römischer Feldherr zerstört den Tempel und verheert das große und weite heilige Land. Ueber Cypern bricht — was im Jahr 71 unter Vespasian geschah[3] — ein Erdbeben herein, das Salamis und Paphos zerstört. „Wann aber dann vom zerklüfteten Land der italischen Erde sich ein kehrendes Feuer zum weiten Himmel hinauf dehnt, Städte verbrennt und mit Asche erfüllt die Weite des Aethers“, dann wird Nero wiederkehren, Syriens Hauptstadt sinkt unter seinen Speeren, Cypern rafft Hunger hin und würgende Feldschlacht, Rom fällt und nach Asien kehrt all der Reichthum,

„Welchen geplündert einst Rom und geschleppt zur vermöglichen Heimath.
Und wohl zweimal soviel wird hinzu an Beute es fügen“.

Asiens Epoche und Israels Tag erscheint dann, bis schließlich die

[1] Sib. Lib. IV. — [2] IV, 23 f. — [3] Euseb. Chron.

Welt in Flammen vergeht und Gott die neue Zeit bringt, in der nur die erweckten Gerechten leben. Das waren die glänzenden weltlichen Hoffnungen, mit denen Israel sich tröstete für alle Schmach und Mißhandlung, die ihm die Flavier und der Fiscus Judaicus anthaten. Andere nahmen sich doch die bittere Noth der Zeit und die Züchtigung Gottes härter zu Herzen und ließen sich Beides zur Buße gereichen.

Einen Ausdruck der Stimmung dieser erweckten Kreise des jüdischen Volks besitzen wir in drei prophetischen Büchern dieser Zeit, die mit der gleichzeitigen christlichen Literatur in innigster geistiger Verwandtschaft stehen. Es sind das die im Briefe Judä benutzte Himmelfahrt des Mose, das sogenannte vierte Esrabuch und die Apokalypse des Baruch. Diese sämmtlichen Prophetien sind hervorgegangen aus den Kreisen jener essäisch gefärbten Frömmigkeit, die die fruchtlosen Lehrgespräche der Schulhäuser meidend, in beschaulichem asketischem Leben über Israels heiligen Büchern saß und den Gang seiner Geschichte überdachte. Diese Männer, deren Stimmen bis auf uns gekommen sind, lebten in Rom, oder wie man in der Bildersprache des neuen Exils jetzt zu sagen pflegte: in „Babylon",[1] und sahen dort das Wohlergehen der Heiden. Da steigt die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die schon Ezechiel und seine Gemeinde in den Zeiten des ersten Exils beschäftigte, in ihren Herzen auf und sie sagen: „Thun denn Besseres als wir, die, die da wohnen zu Babylon?[2] Thun sie nicht Schlimmeres vielmehr und leben dennoch in Freuden?" „Welches Volk und Land, fragt der Verfasser der Mose-Prophetie, oder welche Nation der Frevler gegen Gott, so viel Schändliches sie verübt haben, hätte so viel Leiden erlitten, als uns zugefallen sind?"[3] „Durch die Welt sind wir gegangen wie Heuschrecken, klagt der neue Esra, und unser Leben ist zum Staunen und Entsetzen!"[4] Und dennoch soll dieses Israel das erwählte Volk sein? „Oh Herr und Gott, seufzt der gleiche Prophet, aus allem Gehölz der Erde und allen Bäumen hast du dir erwählt den Weinstock allein und aus allen Ländern des Erdkreises ein Gefilde, und aus allen Blumen die Lilie, und aus allen Gewässern einen Fluß, und unter allem Geflügel die Taube, und aus allen Thieren das Schaaf, und aus all den zahlreichen

[1] 4 Esra 1, 1. 3. (Bei Volkmar, Apocr. II. pag. 214). 1 Petr. 5, 13. — [2] 4 Esra 1, 28. — [3] Mos. Proph. p. X, 41. (Bei Volkmar 45.) — [4] Esra 2, 24.

Völkern hast du dir verschafft ein einziges Volk, und das von allen anerkannte Gesetz hast du dem Volke gegeben, das du geliebt hast. Und nun Herr, wozu hast du dieses eine den vielen überliefert, und hast den einen Sproß mehr entehrt als die andern, und hast den einzigen zerstreut unter die vielen? Und zertreten haben ihn die, so deinen Gesetzen widersprachen und deinen Geboten nicht glaubten".[1] Das war die Frage, die die Gemeinde der Frommen bewegte und ihr Herz brannte in Noth und Verzweiflung, ob es denn zu Ende sei mit Gottes Gnade gegen Israel? Vor Allem aber quält es sie bei ihrer eigenen Unsicherheit, daß Gott seinem Volke keine Propheten mehr sende. So läßt der Verfasser der Moseprophetie Josua jammern und klagen, weil Mose hinweggeht von diesem Volke, das keinen Hirten hat[2] und Esra suchen die Aeltesten in seiner Einsamkeit und sprechen: „Was haben wir gegen dich gefehlt und womit dich beleidigt, daß du uns verlässest und an diesem Ort sitzest? Du bist uns ja allein übrig von allen Propheten, wie eine Traube vom Weinberg, wie eine Leuchte am finstern Ort und wie ein Hafen für das vom Sturm errettete Schiff. Haben wir nicht genug an den Leiden, die uns widerfahren sind? Wenn also du uns verlässest, wie viel besser wäre es für uns, wenn auch wir verbrannt wären im Brande von Zion".[3] Das sind die Stimmungen, die die Verfasser dieser Bücher bewegen, und indem sie den Jammer der prophetenlosen und gottverlassenen Zeit bedenken, wird das Herz ihnen schwer und sie thun Asche auf ihr Haupt und beten und ihre Nahrung ist die der Heiligen, sie essen kein Fleisch und meiden den Wein, die kein Opfer und keine Erstlinge mehr heiligt. Da geschah es, daß ihnen das innere Auge aufgethan ward, und indem sie rangen nach Offenbarungen, hörten sie, wie weiland die Männer Gottes, die Stimme von oben. „Fasten wir drei Tage, ruft der Levit mit dem Namen Taxo in der Moseprophetie, und am vierten gehen wir an einen verborgenen Ort".[4] Zu Esra[5] aber spricht die Stimme: „Gehe in ein

[1] 4 Esra 2, 24 f. — [2] XIII, 10. — [3] 4 Esra XII, 40 flgd. — [4] Mos. Proph. p. 11, 10. Der Name Taxo löst sich nach meiner Meinung aus 1 Mos. 49, 10: „Nicht weicht der Führerstab von Juda bis שילה kommt". Unter dem שילה wurde vielfach der Messias verstanden. (Vgl. Bd. 1, 176) Vermöge der Methode Atbasch vertauschte nun der Verfasser die Buchstaben von שילה immer mit dem im Alphabet folgenden und gewann so תכמו, das מ verwechselte der Uebersetzer mit ם und kam so zu dem Namen Taxo. — [5] Zur Rückwirkung des Christenthums auf die jüd. Messiasvorstellung (Henoch 37—71.) vgl. Stähelin Jahrb. für deutsche Theol. 1874, 2.

Blumengefilde, wo kein Haus steht und iß bloß von den Gewächsen des Gefildes und genieße kein Fleisch und keinen Wein, sondern allein Gewächse — bete dann ohne Unterlaß zu dem Höchsten, und ich werde kommen und mit dir reden".[1] So sind es Producte höherer Eingebung, die diese Frommen glauben erhalten zu haben und um so mehr kleiden sie ihre inneren Erlebnisse in das Gewand uralter heiliger Schriften. Nicht zu ihnen, sondern zu Moses, Baruch und Esra hat die Stimme von oben geredet und bezeugt, was in den Tagen der Flavier geschehen solle, nach welcher Zeit dann sich die große Hoffnung Israels erfüllen wird. Um Ankündigung der messianischen Heilszeit handelt es sich also, die von den Verfassern in der Weise gegeben wird, daß sie Schriften in Umlauf setzen, in denen Moses und Esra und Baruch, der Urheber und die Sammler des jüdischen Gesetzbuchs, alles das vorhersagen, was Israel in den Tagen der Flavier betroffen hat. Der früheste unter den drei Propheten der römischen Gefangenschaft ist wohl der Verfasser der „Prophetie und Himmelfahrt Mosis", die wahrscheinlich ursprünglich aramäisch geschrieben,[2] wie die erste Ausgabe von Josephus jüdischem Krieg, in einer griechischen Bearbeitung weit verbreitet war und uns fragmentarisch in einer schlechten lateinischen Uebersetzung dieser letztern überkommen ist.[3] Mit dem vierten Esrabuch berührt sich die Moseprophetie so vielfach, daß sie wie dieses in Rom verfaßt sein dürfte, wie denn Rom überhaupt jetzt der vornehmliche Sitz jüdischer und christlicher Schriftstellerei wird. Die Katastrophe über Jerusalem ist bereits seit längerer Zeit erfolgt und auch die Verfolgungen der Juden in der Diaspora vom Jahr 73 liegen hinter dem Verfasser. In vager Weise redet derselbe dann von einem Tyrannen, der Edicte gibt, der eine abermalige grausame, befleckende Beschimpfung über Israel verhängt. Gegen ihn wird ein Levit, mit dem Namen Taxo auftreten, ein neuer Makkabäervater, wie der Levit Mattathia. Wie jenem fünf, so stehen diesem sieben Söhne zur Seite und wie Mattathia wird er zu seinen Söhnen sprechen: „Lasset uns lieber sterben, als daß wir überträten die Gebote des Herrn, des Gottes unserer Väter".[4] Wohl können auch sie auf eine

[1] 4 Esr. 9, 24 — [2] Dafür spräche auch die oben gegebene Lösung von Taxo. — [3] So Ewald, Gesch. Isr. 5, 73 f. Langen, das Judenth. in Pal. p. 104. Volkmar, Mos. Proph. 56 u. 57 unentschieden. — [4] Vgl. 1 Mac. 2, 1. 20.

Stunde unterliegen, aber dann wird sich sofort erheben „Gott, der Ewige, der Alleinige und hervortritt er, um zu züchtigen die Heiden und alle ihre Götzenbilder zu vernichten. Dann wirst du glücklich sein, Israel, und aufsteigen über die Nacken und Flügel des Adlers. Und erhöhen wird dich Gott und machen, daß du am Sternhimmel schwebst, an der Stelle ihrer Wohnung; und herabblicken wirst du von oben und deine Feinde sehen auf Erden und Dank sagen und bekennen deinen Schöpfer".[1] Die Abfassungszeit ist zufolge dieser Stellen mindestens geraume Zeit nach den von Vespasian niedergeschlagenen Aufständen in Afrika anzusetzen und der Tyrann, der Edicte gibt und schlimmere Strafen verhängt, „eine Beschimpfung ohne Erbarmen, die den Anfang noch überragt", dürfte Domitian sein, dem der Prophet mit einem neuen Makkabäerkriege droht.[2] Sein Buch selbst gibt er als eine Fortsetzung des Deuteronomiums. Die letzten Worte der Rede Mosis an Israel sind verrauscht und Josua, der Sohn Nun's, begleitet den Gesetzgeber auf dem Gang nach seinem Grabe im Gebirge Nebo. Dort in erhabener Bergeseinsamkeit, wo der Prophet hinausschaut in das Land, das er um einer Sünde willen nicht betreten darf, gibt er seinem Jünger noch eine Enthüllung aller kommenden Schicksale Israels. Dieses letzte Vermächtniß des großen Propheten, geschrieben von seiner eigenen Hand, hat Josua bewahrt und nunmehr ist es wieder zu Tag getreten. Wir vermögen heute, da uns nur verwitterte Reste des wahrscheinlich durch doppelte Uebersetzung hindurchgegangenen Werkes vorliegen, über seine ursprüngliche Schönheit nicht mehr zu urtheilen. Auf die Zeitgenossen hat es großen Eindruck gemacht, wie seine Benützung als inspirirtes Buch selbst in christlichen Kreisen zeigt.[3] In der That finden sich kraftvolle Stellen auch in dem übel erhaltenen Fragmente. So wenn der neue Makkabäer zum Festhalten an dem Gesetze ermahnt, „denn darin liege Israels

---

[1] p. X, 30 bis XI, 30. — [2] X, 40. Wenn pag. VII, wie allgemein geschieht, der rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum als Herodes gedeutet wird, so ist der rex regum p. IX, der ein Strafgericht an Israel vollzieht, quae talis non fuit in illis a saeculo, Vespasian, beziehungsweise sein Sohn Titus und mit den Schilderungen, die Josephus von der Verfolgung der Diaspora gibt, stimmt X, 1—30 ganz wohl überein. Daß der Verfasser mit Uebergehung des Tituskriegs von Herodes auf Hadrian gesprungen sein soll, ist undenkbar. — [3] Epist. Jud. 8. Vgl. Orig. De princ. III; 2, 1.

Kraft", oder wenn Josua von Moses sagt, man kenne sein Grab nicht, aber die ganze Welt sei sein Grab.

In sehr engem Zusammenhang mit der Moseprophetie steht das vierte Esrabuch, so daß man an sehr verwandte Abfassungsverhältnisse denken muß. Auch hier lag der in der Vulgata in Erweiterungen erhaltenen lateinischen Uebersetzung ein griechischer Text zu Grunde, von dem nicht ausgemacht ist, ob er nicht selbst nur eine Uebersetzung aus dem Aramäischen war.[1] Das Problem, das das Buch lösen will, ist das der Moseprophetie. Wenn jene das Schicksal Israels „reich an Thränen und Seufzern" nannte, doch sich getröstete, es sei nicht möglich, „daß Gott Israel gänzlich ausrotte und verlasse",[2] so war damit das Thema gegeben, das das größere Buch in reicheren Bildern und Geschichten ausführt und wie Josua die Weissagungen Mose's für die letzte prophetenlose Zeit aufbewahrte, so erhalten wir hier ein Buch, das Esra seiner Zeit seinen Schreibern dictirte und das in den Tagen Nervas zu Nutzen des letzten Geschlechtes wieder zu Tag kam.[3] Auch das Bild Roms als eines Adlers mit mehreren Nacken und Flügeln ist beiden Büchern gemeinsam.[4] Der wesentlichste Unterschied ist aber, daß die Apokalypse des Moses nur eine messianische Zeit, das vierte Esrabuch einen persönlichen Messias erwartet. Auch ist das vierte Esrabuch ein ungleich tiefsinnigeres und mehr auf die Gründe der Dinge dringendes Werk als die lediglich apokalyptische Moseprophetie.[5]

Die Klage Israels gegen Jehova wird sechs Mal mit immer gleicher Wärme und gleicher geistreicher Lebendigkeit vorgetragen, und die Antworten, die Uriel dem Propheten ertheilt, sind stets neu und schlagend. Zunächst wird Esra, in seiner ersten Unterhaltung mit dem Engel Uriel[6] auf die Schwäche der menschlichen Einsicht verwiesen, indem der Engel ihm drei Aufgaben stellt. „Gehe hin, wiege mir des Feuers Gewicht, oder messe mir das Blasen des Windes, oder rufe mir den Tag zurück, der dahin ging." Esra erwiedert: „Wer von den Gebornen wird dies vermögen, wie kannst du mich darüber

---

[1] Für und wider bei Langen, das Judenth. z. Z. Chr. p. 118. — [2] Mos. Proph. XIII, 21. XVI, 34. — [3] 4 Esra XIV, 46. — [4] Mos. Proph. XII, 22. 4 Esra XII. — [5] Ueber den ursprünglichen Umfang des Buchs vgl. Langen, das Judenth. z. Z. Chr. 112 flgd. u. Volkmar, Apokr. 2, 276. Die folgenden Citate nach Volkmar. — [6] Cap. IV, 2 flgd.

fragen?" So erwiedert ihm der Engel: „wenn du das Sinnliche nicht begreifen kannst, wie sollte dein Gefäß den Weg des Höchsten erfassen?" Darum soll Esra nicht murren gegen Gott, sondern beten, damit sich ihm der Weg des Herrn erschließe. Ueber diesen Weg selbst aber redet der Prophet fast mit Worten des Christen Paulus. Erst muß die Sünde voll sein, dann wird die Strafe reifen und die Gnade völlig werden.[1] „Das Korn des bösen Samens ist gesät in das Herz Adams von Anfang und wie viel Gottlosigkeit hat es bis dahin hervorgebracht und bringt es hervor, bis daß die Tenne kommt!" Und wenn nun Esra fragt, wann die Zeit der Garben sein werde, antwortet Uriel mit einem Hinweis auf die christliche Apokalypse: „Ist es nicht dieses, worüber die Seelen der Gerechten in ihrem Behältnisse gefragt haben, indem sie sprachen: „Wie lange noch hoffe ich hier?" Und es antwortete ihnen Jeremiel (das Erbarmen Gottes) und sprach: „Dann, wann erfüllt ist die Zahl der Euch Aehnlichen.[2] Denn auf der Wage hat er die Welt gewogen und mit dem Maß hat er die Zeiten gemessen und mit der Zahl gezählet die Zeitpunkte, und nicht wird er bewegen noch auferwecken, bis daß erfüllt ist das vorgenannte Maß." Wie in diesen letzten Worten der erste Thessalonicherbrief anklingt,[3] so erhält Esra auf seinen Zweifel, ob denn die große Stunde jemals anbrechen werde, ein bekanntes christliches Bild zur Antwort: „Gehe, frage die Schwangere, wenn sie ihre neun Monate erfüllt hat, ob ihr Schooß im Stande sein wird, das Geborene bei sich zu behalten?" So wird auch die Unterwelt eilen, das wiederzugeben, was ihr von Anfang vertraut war." — Die Stunde aber selbst wird sich ankündigen in jenen Wundern, Zeichen und Erdbeben von Ort zu Ort, von denen auch die christlichen Eschatologien reden und selbst die bekannte Posaune Gottes, die wir aus der Apokalypse und dem ersten Thessalonicherbrief kennen, fehlt dem jüdischen Propheten nicht.

Die Auskunft, die so der Engel ertheilte, machte Esra verstummen, aber sie befriedigte ihn nicht. Der Engel geht, Esra aber sitzt sieben weitere Tage im einsamen Blumengefilde der Campagna und seine Gedanken kommen ihm wieder und, wenn er das Schicksal seines Volks überdenkt ruft er doppelt heftig sein: „warum doch" zum

[1] Rom. 5, 2 f. 1 Thess. 2, 16. — [2] Vgl. Apoc 6, 10 flgd. — [3] 1 Thess. 2, 16.

Himmel empor.[1] Da steht Uriel wiederum vor ihm und fragt ihn strafend: „Hast du Israel mehr geliebt als der, der es geschaffen?" Wozu das Murren, weisen doch die Zeichen bereits auf ein baldiges Ende! Wie die letzten Kinder eines Weibs kleiner sind als die ersten, so ist auch dieses Geschlecht kleiner als ihre Ahnen, ein Beweis, daß die Erde altert und nicht viele Generationen mehr hervorbringen wird. Auch folgt auf Edom Jakob und beide hangen aneinander, da Jakob Edom's Ferse hielt, als sie geboren wurden. „Das Ende aber von dieser Welt ist Edom (Rom) und der Anfang der folgenden Jakob (das neue Israel). Eines Mannes Hand zwischen Ferse und Hand. Mehr frage nicht, Esra!" Wiederum folgt dann eine Beschreibung der letzten Zeit, die Alles aufzählt, was bei Daniel, Henoch, den Jubiläen und Apokalypse des Johannes davon geschrieben steht. Zugleich bewegt sich die Erde, auf der Esra Platz genommen, ihm zum Zeichen daß diese Worte wahr seien.

Doch auch diese Beruhigung hält nicht vor Wiederum sitzt Esra weinend in der Einsamkeit und hadert mit Gott.[2] „Hast du nicht gesagt", ruft er Jehova zu, „euretwegen habe ich die Welt erschaffen! Von den übrigen Völkern aber, die von Adam wurden, hast du gesagt, sie seien ein Nichts und dem Speichel ähnlich, und einem Tropfen am Eimer hast du sie verglichen. Und nun, oh Herr, eben jene Völker, die zu nichts herabgesetzt sind, haben begonnen über uns zu herrschen und uns zu zertreten. Wenn unseretwegen die Welt erschaffen ist, warum haben wir die Welt nicht in Besitz?" Da erscheint der Engel aufs Neue, um Esras Thränen zu trocknen und er erzählt ihm von einer Stadt, die aller Güter voll ist, aber der Weg ist schmal und die Pforte ist eng, und zur Rechten des Pfads lodert ein Feuer, zur Linken brüllen wilde Wasser und nur auf diesem Weg gelangt man zu der heiligen Stadt. „Soll nun die Stadt dem Menschen zum Erbe werden, spricht Gott, so muß er erst die vorher liegende Gefahr durchdringen .... So verhält es sich auch mit Israels Wandel zum neuen Jerusalem. Wohl habe ich seinetwegen die Welt geschaffen, aber als Adam meine Befehle übertrat, ist die That dem Gerichte verfallen. So sind die Eingänge dieser Welt eng und schmerzlich geworden". Wenn nun auch nur den Gerechten Solches bereitet ist, damit sie es ererben, soll Esra dennoch nicht

[1] Cap. 2, 22 flgd. — [2] Cap. IV, 25.

verzagen. Die Sünde der Mehrzahl kann nicht die Verheißung selbst ungültig machen. „Es wird erscheinen die jetzt ein Nichts erscheinende Stadt, und zeigen soll sich das jetzt verborgene Land." „Mein Sohn, der Gesalbte, spricht Gott, wird sich mit denen offenbaren, die bei ihm sind, und wird erquicken die Uebrigen während 400 Jahren. Und nach diesen Jahren wird es geschehen, daß mein Sohn, der Gesalbte, sterben wird, und alle Menschen, die Lebensathem haben. Und kehren wird die Welt zu dem ersten Stillschweigen sieben Tage, wie in den ersten Anfängen, so daß Niemand übrig bleibt. Und nach sieben Tagen wird es geschehen, daß das noch nicht wachende Weltalter aufgeweckt wird und das zeitliche stirbt. Und die Erde wird wiedergeben, was in ihr schläft, und der Staub die, so in ihm in Stille wohnen, und die Behältnisse werden die Seelen wiedergeben, die ihnen vertraut sind. Und offenbar wird der Höchste auf dem Richterthron". Da denkt Esra, als er solche Worte hört, der Sünden seines Volks und er schlägt an seine Brust und spricht: „Das böse Herz ist in uns mächtig gewesen und hat uns von dem rechten Weg abgebracht und uns in's Verderben geführt und zog uns auf den Weg des Todes, und hat weit von uns den Weg des Lebens entrückt. Und das trifft nicht Wenige blos, sondern Alle, die geboren sind." „Wehklage darum das Menschengeschlecht und die Thiere des Feldes mögen sich freuen; und Alle, die geboren sind, mögen weinen und die Schaaren der Thiere jauchzen; denn diesen ergehet es besser als uns, denn sie haben kein Gericht zu erwarten und kennen keine Strafe." „Dies ist mein erstes und letztes Wort, daß es besser gewesen wäre, die Erde hätte den Adam nicht gebracht, oder, wenn sie ihn einmal brachte, ihn weise gemacht, daß er nicht sündige. Denn was hilft es den Menschen, gegenwärtig in Trauer zu leben und im Tode die Pein zu erwarten? Oh Adam, was hast du vollbracht! Indem du sündigtest, ist das nicht blos dein Fall geworden, sondern auch der von uns, die wir von dir ausgegangen sind. Was hilft es uns denn, wenn uns unsterbliche Zeit verheißen ist, wir aber tödtliche Werke vollbracht haben? ... und daß das Paradies sich zeigen wird, wir aber nicht hineinkommen?" Auf diese Frage hat dann der Engel keine andere Antwort als die: „Wähle dir das Leben und du wirst leben". Daß es nur Wenige sind, die dazu gelangen, war von Gott von Anfang so geordnet. „Frage die Erde und sie wird dir sagen, daß sie weit mehr Lehm gegeben hat, woraus Irdenes wird, wenig Staub dagegen, woraus

Gold wird. So ist es auch mit der gegenwärtigen Welt. Viele sind zwar geschaffen, wenige aber werden errettet". „Du aber denke an dich und die Herrlichkeit der dir Gleichen erfrage. Denn geöffnet ist euch das Paradies, gepflanzt der Lebensbaum, zubereitet die Zukunftszeit, zugerüstet die Fülle, erbaut die Stadt, gebettet die Ruhe, vollführt die Güte, vollendet die Weisheit". „So mag zu Grunde gehn die Menge, die vergebens geboren ist und erhalten bleibe mein Kern und meine Pflanzung, die ich mit großer Mühe angelegt habe."

Ein jüdisches Herz mochte sich damit zufrieden geben, auf seine eigenen Verdienste und den Schatz seiner guten Werke, aufbewahrt beim Höchsten,[1] verwiesen zu werden und die massa perditionis ruhig ihrem Verderben zu überlassen. Der Stachel aber, der für einen treuen Israeliten seine Spitze nicht verlor, war der, daß Israel als Nation verloren gehen solle. So finden wir zum vierten Mal[2] den Propheten in der Einsamkeit, immer wieder denselben Gedanken umwälzend in seinem Herzen. Wie er nun die Augen aufhebt, sieht er plötzlich ein Weib zu seiner Rechten, das weint. Die Weinende hat nach dreißigjähriger Unfruchtbarkeit einen Sohn geboren und mit Freuden auferzogen und als sie ihn verheirathen wollte starb er beim Eintritt in's Ehegemach. So klagt sie in wildem Schmerz, der Prophet aber zürnt ihr, daß sie eines so kleinen Leids willen verzweifeln wolle. Da enthüllt sich das Weib als Zion selbst, dessen Ort 3000 Jahre ungebaut lag und nach kurzer Freudenzeit schon wieder zerstört ist und die Trostgründe, die der Prophet ihr zornig ins Ohr gerufen, mag er nun sich selbst zu Herzen nehmen.

Endlich läßt doch der Engel in einer neuen Vision sich herbei,[3] Esra einen deutlichen Bescheid zu geben, wann Israel seine Erlösung erhoffen dürfe? Es erscheint dem Seher im Traum ein Adler, das Symbol der römischen Herrschaft, mit drei Köpfen und zwölf Flügeln, sammt acht Gegenschwingen. Die Flügel sind die einzelnen Kaiser, die kleinen Gegenschwingen ihre Gegenkaiser. Anfang und Ende der römischen Herrschaft ist deutlich gezeichnet. Der erste Herrscher, Julius Cäsar, wird rasch weggeräumt, dafür regiert der zweite, Augustus, länger als irgend ein Späterer und nun folgen die andern Schwingen mit ihren Gegenschwingen. Die drei Häupter des Adlers dagegen bedeuten die letzten Cäsaren, die Flavier. Dem mittlern und größeren

[1] VI, 53. — [2] Cap. IX, 26 f. — [3] C. XI, 1.

Haupte waren vorangegangen zwei kurzlebige Gegenkaiser, das Haupt aber fraß sie, wie Vespasian Otho und Vitellius vernichtet hatte. Dieses Haupt nun hatte Gewalt mehr als alle vergangenen Flügel, wie das von Vespasian wohl gesagt werden konnte. Er stirbt „super lectum et tamen cum tormentis", just so wie Sueton von dem Ende des ersten Flaviers berichtet[1]. Nach ihm blieben noch zwei Häupter, aber das Haupt zur Rechten fraß das zur Linken auf; Domitian tödtete nach der Volksmeinung Titus,[2] aber auch das letzte Haupt fällt durch das Schwert, wie in der That Domitian erstochen wurde. Nach ihm erhebt sich noch ein Unterflügel. „Er ist vom Höchsten für das Ende aufgespart. Dies ist eine schwache und unruhvolle Regierung." Gemeint ist Nerva, unter dessen schwachem Regiment der Verfasser schreibt und die Zukunft des Messias erwartet. Allerdings treffen die Zahlen, nach unseren gegenwärtigen Texten, nicht mehr völlig zu. Der Verfasser zählt schon vor Vespasian 12 Kaiser und 8 Gegenkaiser, allein selbst wenn man Otho und Vitellius als Kaiser mitzählt, waren es ihrer nur 9. Entweder also war der Verfasser im Irrthum über die Zahl der vorangegangenen Cäsaren, oder was das Wahrscheinlichere ist, man hat nach Nervas baldigem Tod, der die Rechnung Lügen strafte, die Zahlen gestreckt, um eine spätere Erfüllung vorzubehalten. Die ganze Beschreibung der drei Häupter paßt aber nur auf die drei Flavier und schon unter ihrem Nachfolger sollte der Messias, der Löwe aus dem Stamm Juda, erscheinen.[3] Unmittelbar nach Domitians Tod und Nervas Erhebung nämlich hört der Verfasser eine Stimme: „Und ich sah, siehe, da war ein Löwe von dem Wald aufgesprungen und brüllte, und ich sah, wie er eine Menschenstimme an den Adler richtete, und er sagte also: Höre du und ich will zu dir reden: „Bist du nicht die Bestie (des Buches Daniel), welche von den vier Bestien noch übrig ist, die ich in meiner Welt hatte herrschen lassen, und zwar zu dem Ende, daß durch sie das Ende der Zeiten komme? Und die vierte ist gekommen und hat alle vergangenen Bestien besiegt, und mit Gewalt die Welt inne gehabt zu großem Erschrecken und die bewohnte Erde zu schlimmster Pein und hat den Erdkreis so lange Zeit mit Trug be-

[1] Suet. Vesp. 24. Dio Cass. 66, 17. — [2] Aurel. Vict. Caes. 10. 11. berichtet schlechthin, Titus sei durch Domitian vergiftet worden. — [3] Damit stimmt auch das beziehungsvolle Datum 3, 1: tricesimo anno ruinae civitatis, das eben eine runde Zahl ist.

wohnt." Nun aber ist das Gericht über die letzte Bestie gekommen. Der Löwe hält dem Adler alle seine Sünden vor und zum Schluß sah der Seher, wie der ganze Adlerleib in Brand gerieth und in Asche zerfiel. Da, als er die kommende Erlösung vor Augen sieht, wird Esras Herz getröstet und als Israel herauskommt aus der Stadt und ihn aufsucht in seiner Einsamkeit, bricht er in die Worte aus: „Sei getrost Israel und trauere nicht du Haus Jakob! Denn es gibt ein Gedächtniß Eurer vor dem Höchsten und der Mächtige hat Euer nicht vergessen."

Dennoch wird der Seher noch eines sechsten Gesichts gewürdigt,[1] bei dem er die Ankunft des Messias selbst im Traume erschaut. „Vom Meere stieg ein Wehen auf, so daß es alle seine Fluthen aufregte und ich sah dies Wehen gleich einem Manne, und siehe, dieser Mann flog mit den Wolken des Himmels, und wohin er seinen Blick wendete, zitterte Alles. Und wo die Stimme aus seinem Munde ging, brannten Alle, die seine Stimme hörten, wie Wachs schmilzt, wenn es Feuer gespürt hat". Die Heiden rotten sich zusammen, den Wolkenmann zu bekämpfen, aber ein Feuerhauch ging von seinem Munde aus und vernichtete ihr Heer, daß nichts mehr zu sehen war als Asche und Rauchgeruch. „Er aber wird auf dem Berge Zion stehn und Jerusalem wird sich hernieder senken und wird erbaut wie du gesehen." Die Gläubigen strömen herzu und, wunderbar zu schauen, auch die zehn verloren geglaubten Stämme vom Hause Israel erscheinen. Sie hatten sich jenseits der menschlichen Grenzen angesiedelt, um fern von den Heiden ihr Gesetz zu beobachten. Jetzt ruft sie Gott herzu. Durch Gebirg und Schluchten wallen sie nach dem Euphrat, Gott aber läßt die Flußquellen des Euphrat Halt machen, bis Israel das Strombett durchschritten und so gelangen sie zum heiligen Lande, nachdem sie ein halbes Jahr auf der Reise waren, so fern lag Ar-Zareth, wo sie bis dahin wohnten. Das ganze Haus Jakob ist nun wieder versammelt und die Verheißungen Gottes sind erfüllt.

In einer siebten und letzten Vision erhält Esra schließlich den Auftrag, das verbrannte Gesetzbuch wieder herzustellen und einen Theil zu veröffentlichen, einen andern den Weisen vorzubehalten. So läßt der große „Schreiber" vierzig Tage lang fünf Männer niederzeichnen, was die göttliche Stimme ihm sagt und es füllt 94 Bücher. Die 24, die für Israel bestimmt sind, werden dem Volke gegeben, 70 aber

[1] Cap. 13, 2.

werden verborgen für die Weisen und darunter war auch dieses, das der römischen Gemeinde in diesen letzten Tagen unter Nerva bekannt ward.

Schon die gegebenen Proben zeigen, wie diese, uns nur in unzulänglichen Uebersetzungen bekannte Schrift, eine Perle hebräischer Poesie und Prophetie gewesen sein muß. Der Genius des Volks war mithin auch nach dieser Seite hin noch nicht gebrochen. Auch der Glaube an sich selbst, die stolze Meinung, Gott habe die Erde Israels halber geschaffen, steht aufrecht. Alle Antworten, die die Thatsache von Israels Sturz erklären sollen, werden schließlich unbefriedigend gefunden und nur die eine soll gelten, daß der Tag einer glänzenden Wiederherstellung vor der Thüre stehe. Insofern ist die Schrift ein sehr bemerkenswerthes Zeichen der Zeit, die den großen Aufständen unter Trajan mit ihrem fanatischen Glauben an Israels Sieg voranging.

Aber auch für das enge Verhältniß zwischen Synagoge und Christenthum ist das vierte Esrabuch merkwürdig, indem es beweist, wie bekannt die christlichen Schriften diesem jüdischen Propheten waren und wie er sich in manchfacher Beziehung ihnen verwandt fühlte. Auch nach Beseitigung der christlichen Zusätze und Interpolationen, die alle vorhandenen Texte, den lateinischen, syrischen und äthiopischen entstellen, bleiben doch immer noch genug klare Beweise, daß der Verfasser mindestens den Römerbrief, die Apokalypse und ein Evangelium kannte.[1] Wie seine Phantasie von den Bildern des Evangeliums und den Gestalten der Apokalypse,[2] so ist seine Speculation von den Anschauungen des Apostel Paulus beeinflußt. Der schmale Weg, der Säemann des Evangeliums, die Sünde Adams, die zu allen ist hindurchgedrungen, die vielen Berufenen und wenigen Auserwählten, die Völker, die sich erheben wider einander und die Erdbeben von Ort zu Ort, der Messias, der auf den Wolken des Himmels kommt und sich aufstellt auf dem Berg Zion, das Alles sind Vorstellungen, die der Verfasser in dieser Form wenigstens nur aus der Lectüre christlicher Schriften empfing und wenn er trotz des Beifalls, den er diesen Vorstellungen schenkte, nicht ein Christ geworden ist, so war daran wohl das Aergerniß des Kreuzes Schuld und sein Verlangen nach einer Rache an der Heidenwelt, zu der ihm der Menschensohn, der Nazarener, nicht verhelfen konnte, sondern nur

[1] Vgl. 4 Esra 7, 6 mit Mth. 7, 13; ferner 8, 41 mit Mth. 13, 3. 13, 31 mit Mth. 24, 7; 8, 3 mit Mth. 20, 16. — [2] Vgl. Apoc. 7, 35 mit 4 Esr. 14, 13 20, 12 mit 4 Esr. 6, 20; 2, 7 mit 4 Esra 8, 52.

der Wolkenmann der Rabbinen, der mit dem Gluthhauch seines Mundes die Frevler hinwirft und den Adler Roms in Brand setzt.

In allen diesen Punkten steht in merkwürdiger Uebereinstimmung mit dem vierten Esrabuch der dritte römische Prophet, der Verfasser der Apokalypse des Baruch, die uns in einer syrischen Uebersetzung erhalten ist.[1] Auch dieses Buch ist wesentlich eine Theodicee, die die Frage beantwortet, wie das Unglück Israels und die Straflosigkeit seiner Bedrücker sich vertrage mit Gottes Gerechtigkeit und auch hier ist es der Trost Hiobs: „ich weiß, daß mein Bluträcher lebt", mit dem der Knoten von oben zerhauen, nicht von innen gelöst wird. Der Inhalt der Speculation und die Folge der apokalyptischen Bilder ähnelt Esra, aber weder an Kraft des Gedankens noch an Gabe der poetischen Gestaltung ist der jüngere Prophet dem älteren gleich. In der Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer werden Baruch, der sich gleichfalls durch Gebet und Fasten reinigen muß für den Empfang der himmlischen Gesichte, eine Reihe von Offenbarungen, die sich auf die zweimalige Zerstörung Jerusalems[2] und das messianische Reich beziehen. Aber ihr Inhalt ist weit weniger plastisch als bei Esra. Wasser unterwühlen einen Wald und nichts bleibt als eine Ceder und auch diese muß weichen, als ein Weinstock und eine Quelle ihr befehlen, den Platz zu räumen; der Wald ist das Weltreich, die Ceder sein Fürst und der Weinstock der Messias.[3] Dann sieht der Seher eine Wolke, die abwechselnd schwarze und helle Wasser regnen läßt, in zwölfmaligem Wechsel, wobei die schwarzen Wasser als die dunkeln Perioden, die hellen als die lichten in der Geschichte der Menschheit ausgedeutet werden, von der Sünde Adams bis zu der letzten Noth, die der messianischen Zeit vorangeht.[4] Neue Gesichtspunkte enthält die Apokalypse nicht, aber merkwürdig ist, wie auch in diesem jüdischen Denken die gewaltigen Gedanken des Römerbriefs umgehn und die Sünde Adams verantwortlich gemacht wird, wie für die trüben Wasser der Sündfluth, so für das Brüllen des Meers zur Zeit der letzten Noth.[5]

Auch die messianischen Erwartungen dieser prophetisch gerichteten

---

[1] Ceriani, Monumenta sacra et profana. Tom. I, fasc. 2. Mediol. 1866. p. 73—98, latein. Uebersetzg. Vgl. Langen, De apoc. Bar. Freibrg. 1867, Fritzsche, Libri vet. test. pseudepigr. selecti. Leipz. 1871. — [2] Cap. 32, 2. — [3] Cap. 35—40. — [4] Cap. 53—74. — [5] Baruch, Apoc. 17, 3; 23, 4; 43; 42. 5, 15. 19.

Juden ähneln durchaus denen der judenchristlichen Gemeinde. Wenn der Messias, heißt es Apok. Baruch c. 73 f., sein Volk befreit und die Herrschaft Roms gestürzt haben wird und im Frieden seines Reiches sitzt, „dann wird er in Freude geoffenbart werden und die Ruhe wird erscheinen. Schmerz und Ungenüge werden aufhören und aller Streit und Haß wird ein Ende haben; selbst die Thiere werden ihre Wildheit verlieren und den Menschen sich dienend beigesellen; der auf die Erde gelegte Fluch wird aufhören, die Weiber werden ohne Schmerzen Kinder gebären, die Männer ohne Mühe dem Acker seinen Ertrag abgewinnen." Jene Vorstellungen, die Kirchenväter wie Papias und Irenäus auf Jesum zurückführen wollten, daß die Reben tausendfache Schossen, der Weizenhalm tausendfache Aehren treiben werden im Reiche des Messias, sie stammen aus dieser Literatur.[1] Beim Mahle des Messias sollen der Behemoth und Leviathan des alten Testaments zum Schmause vorgelegt werden und das Manna, das von Neuem aus dem Himmel herabträufelt und die guten Geister, die den Duft der Früchte und den Thau der Wolken herbeiführen, tränken die Durstenden.

Dennoch regt sich auch in diesen begeisterten jüdischen Herzen die Ahnung von der Endlichkeit des Judenthums. Bei Baruch spricht sie sich darin aus, daß er die Auferstehung der Todten und die Welterneuerung *hinter* die messianische Zeit verlegt, die Esraprophetie aber verkündet das Ende alles Judenthums, indem sie dem jüdischen Messias nur 400 Jahre zur Herrschaft gönnt, dann ist auch diese höchste Entwicklung Israels der Vergänglichkeit verfallen: „Mein Sohn der Messias, so spricht der Herr, wird sterben und Alles, was auf Erden Odem hat und die Welt wird in die alte Stille zurückversetzt werden sieben Tage lang, wie am ersten Anfang. Dann soll die neue Welt aufwachen; Erde, Staub und Unterwelt das ihr Anvertraute zurückgeben, und der Höchste wird auf seinem Richterstuhle geoffenbart werden. Langmuth und Erbarmen werden ein Ende haben und nur das Gericht und die Wahrheit zurückbleiben und die Werke nachfolgen."[2] So sehen selbst die gläubigen Juden ein Ende ihres Volkes vor sich, aber freilich haben wir auch hier nur den Reflex der christlichen Apokalypse, die nach dem tausendjährigen Reiche des Messias die Zeit der

[1] Apoc. Bar. cap. 29. — [2] 4 Esra 7, 31 f.

Vollendung eintreten läßt, und des tiefsinnigen Paulusworts 1. Cor. 18, 27: „Wenn ihm aber alles unterthan sein wird, alsdann wird der Sohn sich auch selbst dem unterwerfen, der ihm Alles unterthan gemacht hat, auf daß Gott sei Alles in Allem."[1]

[1] Vgl. den Aufsatz von Stähelin: Zur paulin. Eschatologie. Jahrbücher für deutsche Theolog., Bd. 19, 2. S. 213 f.

Zweiter Abschnitt.

Das Christenthum im Zeitalter der Flavier.

1. Aeußere Schicksale.

Nachdem im Jahre 64 die Gemeinde der Christen das Interesse der Welt für einen Augenblick so mächtig in Anspruch genommen, trat sie dann in ein um so tieferes Dunkel zurück. Selbst die eigenen Erinnerungen der christlichen Gemeinde über ihre Schicksale unter den Flaviern sind erstaunlich unvollständig. Hegesipp, der unter den Antoninen in den christlichen Gemeinden reiste, läßt zu Jerusalem Symeon, des Kleopas Sohn, einen Vetter Jesu, an Stelle des Herrnbruders Jakobus treten,[1] während andere Anverwandte Jesu das Aufsichtsamt in anderen palästinensischen Gemeinden übernehmen.[2] Danach wäre die Leitung der Gemeinde bei einer heiligen Familie gewesen und da schon zur Zeit des Paulus die palästinensische Christenheit in einem ähnlichen Verhältniß zu den Brüdern des Herrn stand,[3] ist kein Grund, an dieser Angabe zu zweifeln. Der Hauptsitz des palästinensischen Christenthums wird jedoch nicht das verödete Jerusalem gewesen sein, obgleich man später unter den wenigen verschont gebliebenen Gebäuden sogar eine christliche Kirche auf dem Berge Zion zu zeigen wußte,[4] vielmehr wird jetzt wieder Galiläa, das verhältnißmäßig blühende und bevölkerte Königreich des Agrippa, als vorzugsweise Heimath der Christen genannt.[5] Die Synagoge nahm eine sehr schroffe Stellung zu ihnen ein.[6] Man verbot Fleisch, Brot und Wein des Minäers zu genießen, da es, wie die Speise der Samariter, unrein mache. — Ihre Schriften

[1] Euseb. K. G 3, 11. 32. — [2] Euseb. K. G. 3, 20. — [3] Gal. 2. 12. 1 Cor. 9, 5. — [4] Epiphan. De mensuris et ponderibus 14. 15. Wie früh man sich derlei Wallfahrtsorte erfand, beweist 2 Petr. 1, 18. — [5] Vgl. Midrasch Kohel. 1, 8. Bei Derenb. 362. Hieronym. ep. 89 ad Augustin. — [6] Vgl. Derenb. 357 f.

sollten als Zauberbücher angesehen werden und auf Wunderkuren im Namen Jesu ward der Bann gelegt.[1] Außerdem wurde in das tägliche Gebet eine Verwünschungsformel gegen die Minäer und Angeber eingefügt, die Birchat ha-Minim, die im Auftrag des R. Gamaliel von R. Samuel dem Jüngeren verfaßt war, und um die Judenchristen von der Synagoge fern zu halten, ward der Synagogendiener angewiesen, Jeden hinaus zu weisen, der diese Formel nicht mitspreche.[2] Daher die Klage bei Justin,[3] daß in den Synagogen feierliche Verwünschungen über diejenigen ausgesprochen würden, die an Christum glauben. Zum blutigen Ausbruch kam dieser Haß im Barkochbakrieg. Dennoch hielten die Christen Judäas am Gesetze fest und bis in die Zeit Hadrians hatte die Gemeinde, die bei den römischen Kastellen zwischen den traurigen Trümmern der heiligen Stadt hauste, und der Wiederkunft Christi harrte, nur beschnittene Vorsteher.

Auch was von den kleinen Gemeinden der Hauptplätze des römischen Reichs in der flavischen Periode erzählt wird, beschränkt sich wesentlich auf die Namen der einzelnen Vorsteher und diese sind zweifelhaft, da ein Interesse an solchen Bischofslisten erst dann erwachte, nachdem die Vorsteher des Presbytercollegium ihre Mitpresbyter an Einfluß und Machtstellung überflügelt hatten. Erst dann ergänzte man die Bischofslisten rückwärts, und so ist es nicht zu verwundern, daß diese Listen unter sich variiren, wie denn für Rom fünf verschiedene Kataloge vorliegen.[4] Diese römischen Kataloge nennen sämmtlich an erster Stelle Petrus, an zweiter Linus als Vorsteher der römischen Gemeinde. Die Sage, daß Petrus in Person in Rom gewirkt habe, dieser Ausgangspunkt aller römischen Pabstfabeln, stammt, so weit wir die Quellen rückwärts verfolgen können aus den ebjonitischen „Acten des Petrus", die den Apostel der Beschneidung auf Kosten des Heidenapostels mit allerlei Märchen zu verherrlichen wußten.[5] So gut wie Petrus wird übrigens auch Linus eine historische Person sein. Er wird von dem Verfasser des zweiten Timotheusbriefs erwähnt und

[1] Tosifta Chulin C. 2. Abodah Sarah 17. a. 27. b. bei Grätz, 4. 114. Vgl. auch Justin dial. 38. — [2] Berachot 28, b. ff. Grätz l. c. — [3] Just. Dial. 16. Hieron. in Jesaj. zu 18, 19. — [4] Vgl. die schwierigen und höchst fruchtbaren Untersuchungen bei Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. p. 145 f. — [5] Der Name acta Petri steht allerdings nicht absolut fest, gemeint ist mit demselben die erste Schmähschrift gegen Paulus, die in den „Kerygmen des Petrus" bearbeitet ward.

erscheint mit Eubulus, Pudens und Claudia in der Umgebung des gefangenen Paulus.[1] Die apostolischen Constitutionen[2] lassen ihn von Paulus zum ersten römischen Bischof ordinirt werden und machen ihn zum Sohn der 2. Tim. 4 mit ihm genannten Claudia. Im dritten Jahrhundert verfaßte man sogar eine Apostelgeschichte des Linus, die die Thaten und Schicksale des Paulus zu Rom beschrieb und von der sich einzelne Stücke erhalten haben.[3] Auch Pudens war der späteren Sage bekannt und man wußte sein Haus in der Nähe des Prätorianerlagers, bei welchem Paulus wohnte, am Viminalis zu zeigen.[4] Wie Linus in Rom, so stand, nach Eusebius, in Antiochien Euodius, in Alexandrien Annianus an der Spitze der Christenheit, auf welchen letztern im vierten Jahre Domitians Abilius folgte.[5]

Von den Schicksalen der durch diese Männer geleiteten Gemeinden erfahren wir wenig. In Judäa soll schon Vespasian nach den Nachkommen Davids gespürt haben, um etwaigen messianischen Bewegungen zuvorzukommen. Seinen Sohn Domitian hätten dann christliche Häretiker darauf aufmerksam gemacht, daß gerade bei den palästinensischen Judenchristen diese Nachkommen Davids zu suchen seien.[6] So wären die Enkel Judä, des Bruders Christi, als Davididen angezeigt worden. Auf Requisition brachte ein Evocatus (Unteroffizier) dieselben nach Italien hinüber und führte sie Domitian vor. Eine der albanischen Villa vollkommen würdige Scene hätte sich, nach dieser Sage, nun entsponnen, indem der Kaiser die Abkommen des jüdischen Königshauses nach seiner Gewohnheit selbst verhörte. Er fragte sie, ob sie von David abstammten, was sie bejahten. Hierauf, wie viel Land sie besäßen und wie groß ihr Baarvermögen sei, worauf sie erwiderten, sie besäßen zusammen ein Feld von 39 Hufen, im Werth von 9000 Denaren. Die Bestellung besorgten sie selbst, was ihre schwieligen Hände, die sie dem Kaiser entgegen streckten, beweisen könnten. Auf die Frage nach Christus und seinem Reiche erwiderten sie, dieses Reich sei nicht ein Reich der Welt und Menschen, sondern der Himmel und Engel und werde erst am Ende der Tage erscheinen, wenn Christus komme zu richten die Lebendigen und die Todten. Diese treuherzige

---

[1] 2 Tim. 4, 21. — [2] Const. Apost. 7, 46. — [3] Linus, de passione Petri et Pauli in Bibl. Patr. Maxima. Lugdun. II, p. 67. — [4] Vgl. Lipsius, Chronol. d. röm. Bisch. 147. — [5] Euseb. H. E. 3, 22 und 13. 14. — [6] Eus. nach Heges. H. E. 3, 19. 20.

Auskunft, berichtet Eusebius, entwaffnete den Argwohn des Tyrannen und die beiden Männer durften ungekränkt in ihre Heimath zurückkehren. Die Erzählung selbst ist wohl Legende, aber die Meinung, daß Domitian das Christenthum verfolgt habe, findet eine indirecte Bestätigung darin, daß Dio Kassius bei Gelegenheit des Regierungsantritts des Nachfolgers berichtet, Nerva habe viele Verbannte zurückberufen und die Sclaven und Freigelassenen bestraft, die sie verrathen hatten. „Solche Leute durften auch überhaupt keine Anklage mehr gegen ihre Herren vorbringen, auch von den Andern durfte Keiner wegen Majestätsverbrechen oder jüdischer Lebensweise von irgend Jemand vor Gericht gestellt werden. Auch wurden Viele wegen fälschlicher Angebereien mit dem Tode bestraft".[1] Die Verfolgung „wegen jüdischer Lebensweise", bezeichnet aber nach dem Sprachgebrauch der Zeit, Verfolgung des Christenthums und diese war danach immerhin ausgedehnt genug betrieben worden, um ein eigenes Edict des neuen Kaisers zu veranlassen. Allerdings hatte das Edict zunächst die gehässigen Untersuchungen im Auge, vermöge deren man constatirte, wer zur Entrichtung der Judensteuer verpflichtet sei. Das beweist eine vom Senat geschlagene Münze, die auf der einen Seite den Kaiser Nerva darstellt, auf der andern einen Palmbaum mit der Inschrift: „Fisci Judaici calumnia sublata".[2] Aber unter jenen Verordnungen hatten die Judenchristen so gut gelitten wie die Juden. Auch Sueton kennt die Conflicte, die die römische Polizei wegen der Judensteuer nicht nur mit Juden hatte, die ihr Judenthum verläugneten, sondern auch mit Christen, oder wie er sagt, mit solchen, „die ohne sich als Juden zu bekennen nach ähnlichen Bräuchen lebten".[3] Sein Bericht beweist, daß die Christen Roms sich weigerten, die Judensteuer zu bezahlen. Nach damaligem Geldwerth repräsentiren zwei Drachmen immerhin eine für den kleinen Mann erhebliche Summe (einen doppelten Taglohn) und so glaubte der Christ sich seines Rechtes wehren zu sollen. Der Judenchrist war nun ohne Zweifel zur Entrichtung der Steuer verpflichtet, die Fiscusbeamten wußten aber nicht, wie sie den ganz ebenso lebenden Heidenchristen von ihm unterscheiden sollten und da Domitian die unnachsichtliche Eintreibung der Steuer

---

[1] Dio Cass. (Xiphil.) 68, 1. — [2] Ekhel, doctrina numm. 6, 404. — [3] Domit. 12. Qui improfessi Judaicam fidem similem viverent vitam (wie jetzt in der Regel gelesen wird).

befahl, kam es zu jenen gehässigen Visitationen, deren Sueton gedenkt, bei welchen man in Gegenwart des Gerichtshofs sogar einen neunzigjährigen Greis untersuchte, ob er beschnitten sei?

Vielleicht hängt mit der von den Christen unrechtmäßiger Weise verlangten Entrichtung der Doppeldrachme, d. h. der früheren Tempelsteuer, die in ihrem Schluß jedenfalls apokryphe Geschichte Mth. 17, 24—27 von der Steuermünze im Fischmaul zusammen, mit der Moral, daß die Kinder des messianischen Königs von Rechts wegen frei sein sollten von der Tempelsteuer, aber um kein Aergerniß zu geben, wollen sie dieselbe lieber entrichten. Der Herr wird dafür ihre Arbeit segnen, so daß ihnen kein Schaden erwächst. Dieser tiefere Schriftsinn lautet symbolisch eingekleidet: „der Fisch" (Christus = *I. χ. θ. υ. Σ.*) ersetzt ihnen die Doppeldrachme, die Vespasian an Stelle der alten Tempelsteuer verlangt. „Auf daß wir ihnen kein Aergerniß geben, so gehe hin an das Meer und wirf die Angel, und den ersten Fisch der heraufkommt, den nimm, und wenn du seinen Mund aufthust, wirst du einen Stater finden, denselben nimm und gib ihn für dich und mich". Solche Discussionen mochten im Schooße der Gemeinde selbst geführt werden. Es war aber geradezu unvermeidlich, daß über dieser fiscalischen Angelegenheit auch für die heidnische Obrigkeit die Frage wieder aufwachte, wie denn gegen die Christen zu verfahren sei?

Daß das Christenthum als solches strafbar war und in Rom je und je Christen als rei superstitionis externae bestraft wurden, bezeugt Plinius, der an Trajan schreibt, er habe den Untersuchungen gegen Christen (cognitionibus de Christianis) nie beigewohnt. Es kamen also in Rom solche Processe vor, nur waren sie nicht sehr zahlreich, so daß Plinius, obgleich er unter Domitian Sachwalter und Prätor gewesen war,[1] niemals damit zu thun gehabt hatte und sogar nicht ein Mal wußte, „was und wie weit man zu strafen, oder zu untersuchen pflege".[2] Dennoch war er darüber im Klaren, daß das Christsein ein Verbrechen begründe, das mit dem Tode bestraft werden könne, wie er denn selbst Christen der Provinz hinrichten ließ, römische Bürger dagegen dem Prätor der Stadt zur Aburtheilung zuschickte. Daß mithin auch unter Domitian Christenprocesse geführt wurden, dürfte danach nicht zweifelhaft sein. Nun berichtet Dio Cassius, Domitian habe seinen Vetter Flavius Clemens und dessen Gattin

[1] Ep. 7, 33. — [2] Plin. Ep. 10, 97.

Domitilla wegen Verachtung der Götter bestraft[1] und Eusebius fügt nach dem unanfechtbaren Zeugniß des Bruttius hinzu, auch Domitians Nichte Domitilla sei wegen ihres christlichen Glaubens nach Pontia verwiesen worden.[2] Derselbe Kirchenvater kennt auch einen Bischof Clemens von Rom, Nachfolger des Linus,[3] doch sagt er von einem Martyrium desselben nichts. Nichts desto weniger ist ein Märtyrer der flavischen Familie wahrscheinlich wegen Christenthums verurtheilt worden.

Von den beiden Söhnen des für Vespasians Sache gefallenen Sabinus war der Aeltere, Flavius Sabinus, der Gatte Julia's, schon im Jahre 82 das Opfer des kaiserlichen Ehebrechers geworden. Der Jüngere, Flavius Clemens, ein friedliebender und dem öffentlichen Leben abgewandter Charakter, Gemahl seiner Cousine Domitilla, verstand sein Leben bis in die letzten und schlimmsten Tage des Tyrannen hindurchzuschmiegen. Seine Gattin Domitilla und deren gleichnamige Nichte waren Christinnen. Der Name stammt von der niedrig gebornen Gattin Vespasians, einer Freigelassenen. Der Zug nach den untern Schichten der Gesellschaft, aus denen sie emporgestiegen, scheint diesen Frauen geblieben zu sein, doch ist nicht sicher, ob sie gerade die neue Lehre in die Familie getragen, da man auch aus der taciteischen Schilderung des Sabinus schon dessen geheime Zugehörigkeit zum Christenthum hat herauslesen wollen.[4] Die Gattin des Clemens gebar diesem zwei Söhne, deren — vielleicht jüdisch klingende — Namen sie auf Geheiß Domitians in Vespasian und Domitian ändern mußte. Da der Kaiser keine Kinder hatte, wurden sie schon früh zu Erben des flavischen Thrones erklärt und dem Rhetor Quintilian zur Ausbildung übergeben.[5] Doch waren beide Knaben bei Ermordung Domitians noch zu jung, um bei der Vergebung des Throns in Frage zu kommen. Vespasianus neoteros taucht auf einer Münze der Stadt Smyrna wieder auf,[6] sein Bruder verschwindet aus der römischen Geschichte. Was nun das Christenthum und Martyrium des Flavius Clemens betrifft, so weiß Sueton davon nichts. Er erzählt nur, daß Domitian, nachdem er schon viele wegen Hochverraths hingerichtet, acht Monate

[1] Dio Cass. 67, 14. — [2] Im Chron. zu 2110. — [3] H. E. 3, 15. Nach Euseb. der Phil. 4, 3 erwähnte Clemens, der aber dort nicht zu den „Heiligen aus des Kaisers Hause", sondern zu den Philippern zählt. — [4] Hist. 3, 65. 75. — [5] Quint. Inst. or. 4 praef. — [6] Vgl. Imhof, Domit. 129.

vor seinem Tod sogar seinen Vetter, einen Menschen von verächtlichster Thatlosigkeit (contemptissimae inertiae), fast unmittelbar nachdem derselbe das Consulat bekleidet hatte, plötzlich auf einen überaus geringen Verdacht hin um's Leben bringen ließ. Durch diese That vorzüglich beschleunigte er seinen Untergang,[1] denn ein Freigelassener des Flavius Clemens, Stephanus, beschloß seinen Herrn zu rächen. Der „überaus geringe Verdacht", dessen Sueton gedenkt, kann sich, dem Zusammenhang nach,[2] nur auf Anschläge gegen Leben und Herrschaft des Kaisers beziehen, doch konnte ein Wahnsinn, der die Vettern des Messias auf Hochverrath inquirirt haben soll, auch den eigenen Vetter verdächtig finden, sobald derselbe Christ ward. Bestimmter bezeichnet Dio Cassius den Grund dieser Hinrichtung. „In demselben Jahre, berichtet Dio, ließ Domitianus unter vielen Andern auch den Consul Flavius Clemens hinrichten, obgleich er Geschwisterkind mit ihm war, und eine Verwandte von ihm, Flavia Domitilla, zur Gemahlin hatte. Beiden wurde Verachtung gegen die Götter Schuld gegeben, wegen dessen auch viele Andere, die sich zum Judenthum neigten, verurtheilt wurden. Die Einen verloren das Leben, die Andern wenigstens ihr Vermögen, Domitilla aber ward blos nach Pandataria verbannt".[3] Da die Zugehörigkeit zum Judenthum vor Hadrian niemals bestraft worden ist, kann unter der Gottlosigkeit und dem jüdischen Leben nur das Christenthum verstanden werden und auch, was Sueton an Clemens rügt, die contemptissima inertia, paßt durchaus zu der Stellung eines Christen, der an den Geschäften des heidnischen Staats schwerlich großes Gefallen finden konnte. Kam doch der Fall vor, daß die heidnischen Behörden selbst aus einem solchen zurückgezogenen Leben auf Zugehörigkeit zu einer der morgenländischen Sekten schlossen, wie beispielsweise unter Nero im Jahre 58 Pomponia Graecina, die Gattin des Plautius, der superstitio externa verdächtig ward, weil sie vierzig Jahre nie anders als im Trauergewand und mit gedrückter Miene gesehen worden war.[4] Da

---

[1] Suet. Dom. 15. — [2] Vgl. das vorangehende Cap. 14. — [3] Dio Cass. (Xiphilin.) 67, 14. *Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν.* — [4] „Continua tristitia, non cultu nisi lugubri, non animo nisi maesto". Tac. ann. 13, 32. Daß sie, obwohl ihr Gatte sie freisprach, Christin gewesen, wird jetzt wieder behauptet, seit man in den Katakomben des Kallistus Denkmäler der Pomponii Bassi und

des Kaisers sonstiger Argwohn gegen seine Familie hinzukam, wurde Clemens getödtet,[1] die Gattin Domitilla aber ward nach Pandataria verwiesen, jener Felsenklippe des tyrrhenischen Meeres, auf der frühere Kaiserfrauen, wie Julia und die ältere und jüngere Agrippina[2] ihre Sünden gebüßt und Octavia, die unglückliche Gattin Nero's, in einem

---

Fragmente einer aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts stammenden Inschrift fand, die den Namen eines Pomponius Grācinus enthält. Rossi, Rom. sott. 1, 314. 2, 782 u. 364.

[1] Eusebius setzt in der Kirchengeschichte den Tod seines Bischofs Clemens in's dritte Jahr Trajans (Euseb. H. E. 3, 34), dagegen in der Chronik in das 14. Jahr Domitians (2110 Abr. oder 94 v. Chr.). In der Clemenssage ist Clemens Romanus ein Verwandter des Kaiserhauses (Clem. Hom. 4, 7. 12, 8. Recogn 7, 8.) und wie der historische Clemens zwei Söhne hat, denen Domitian neue Namen gab, so hat Clemens Romanus zwei Brüder, von denen ein Namenwechsel berichtet wird. (Hom. 2, 1. 13, 7. Recogn. 7, 32 f. Vgl. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe p. 153.) Allerdings substituirte der Clemensroman an Stelle der Verwandtschaft des historischen Clemens mit Domitian, vielmehr eine solche mit Tiberius, allein es war das eine einfache Consequenz der Versetzung des Helden in das apostolische Zeitalter (Lipsius, a. a. O. und in den „Quellen der röm. Petrussage" p. 19). Bemerkenswerth ist dagegen, daß die verwandtschaftlichen Verhältnisse, in welchen Flavius Clemens zum regierenden Kaiser stand, im Roman nicht auf den Bischof, sondern auf seinen Vater übertragen werden, der ein Vetter des Tiberius heißt und damit stimmt die Tradition, die aussagt, der Bischof sei ein Neffe des von Domitian getödteten Consuls gewesen und von einem Martyrium desselben in ihrer älteren Form nichts weiß. (So die Akten des Nereus und Achilles, [Acta Sanct. ed. Mai 3, 6 f.] denen eine ältere Quelle aus dem dritten Jahrhundert zu Grunde liegen soll. Vgl. Lipsius a. a. O. p. 154.) Danach ist denn ebenso wohl möglich, daß der römische Bischof Clemens ein sagenhafter Doppelgänger des wegen Christenthums verurtheilten Consuls Flavius Clemens war, als daß, nach dem Fingerzeig der Clemenssage, einer seiner Verwandten, etwa der durch Quintilian erzogene, auf kaiserlichen Befehl Domitian genannte Sohn des Clemens, wirklich römischer Bischof geworden wäre, doch bleibt nach der Art, wie solche Bischofslisten später ersonnen wurden, das Erstere das Wahrscheinliche. Uebrigens haben die jüdischen Quellen gleichfalls Erinnerungen an Flavius Clemens erhalten. Sie berichten, ein zum Judenthum übergetretener Senator mit Namen Ktia bar Schalom (Clemens?) habe in den Tagen Gamaliel II. einen Beschluß des Senats, die Juden zu tödten, bekämpft, und da er den Brauch kannte, daß Beschlüsse 30 Tage in ihrer Wirkung suspendirt würden, sobald ein bei der Beschlußfassung Anwesender durch plötzlichen Tod abberufen würde, habe er sich selbst getödtet, um seinen Glaubensgenossen mindestens eine Frist zu erwirken. Derenbourg 335. Grätz 4, 135. — [2] Dio 55, 10. Suet Tib. 53.

ſcheußlichen Martyrium ihr Leben unter Mörderhänden langſam geendet hatte.[1] Philoſtratus berichtet zwar, Domitian habe Domitilla am dritten oder vierten Tage nach dem Morde ihres Gemahls befohlen, ſich gleichfalls bei ihrem Manne einzufinden,[2] d. h. ſich ſelbſt den Tod zu geben, aber ihr Freigelaſſener Stephanus habe noch zuvor ſeinen Herrn gerächt. Allein abgeſehen von den märchenhaften anderweitigen Ausſchmückungen bei Philoſtratus iſt durch Sueton gewiß, daß Domitian noch acht Monate nach Ermordung ſeines Vetters lebte. Mithin bleibt auch hier Dio im Recht, wenn er berichtet, Domitilla ſei nach Pandataria verbannt worden. In den gleichen Zeitpunkt ſetzt Euſebius[3] die Verbannung jener Nichte des Flavius Clemens, die gleichfalls Domitilla hieß,[4] nach der vier geogr. Meilen weſtlich von Pandataria gelegenen Inſel Pontia[5] und in Uebereinſtimmung mit ihm redet Tacitus von zahlreichen edeln Frauen, die Domitian in ſeiner letzten Zeit in's Exil geſchickt, worunter die beiden Matronen des Kaiſerhauſes ſelbſt auch werden begriffen ſein.[6] Die Kirche wenigſtens hat ſtets die beiden Domitillen unterſchieden und auf der Inſel Pontia zeigte man im vierten Jahrhundert die Zellen, in denen die jüngere Chriſtin und vor ihr ohne Zweifel minder würdige Kaiſertöchter gehauſt hatten. So erinnert der Kirchenvater Hieronymus ſeine Schülerin Euſtochium an die Wallfahrt ihrer Mutter Paula nach der Inſel Pontia, wo ſie alle Plätze der Heiligen aufgeſucht, auch die cellulas, ubi longum martyrium duxerat Domitilla.[7] Die Gebeine der Heiligen hatte, nach der Legende des Nereus und Achilles, die Familie

---

[1] Tac. ann XIV, 63. — [2] *καὶκείνην ἐς ἀνδρὸς φοιτᾶν.* Apollon. 8, 25. Schon das *καὶ* zeigt, daß auch ſie ſich da einfinden ſoll, wo ihr Mann ſchon iſt, d. h. in der Unterwelt, nicht bei einem neuen Gemahl. — [3] H. E 3, 18 — [4] Nach dem Martyrol. rom. iſt ſie die Tochter von Clemens Schweſter Plautilla: feminae consularis, matris beatae Flaviae Domitillae, quae a sancto Petro apostolo baptizata, omnium virtutum laude refulgens, quievit in pace. — [5] Dieſe Thatſache kennt Euſebius durch das Zeugniß des Chronographen Bruttius, der um 210 ſchrieb, und ſo hat man vermuthet, daß Dio die Nichte mit der Tante verwechſelt habe — aber die Nachrichten, die ältere Domitilla ſei nach Pandataria, die jüngere nach Pontia verbannt worden, ſchließen ſich um ſo weniger aus, als ſowohl Tacitus, Dio als Euſebius berichten, der Zorn des Tyrannen habe eine größere Anzahl von Perſonen getroffen. — [6] Agricola 45: Non vidit Agricola . . . . tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas. Den Grund übergeht er, weil er Domitian beſchuldigen, aber das Chriſtenthum der nobilissimarum nicht entſchuldigen will. — [7] Epist. 88. Op. IV, 2 col. 672.

nach Rom bringen lassen, wo sie in der Familiengruft beigesetzt wurden,[1] und daß diese Legende von Kämmerern der Flavia Domitilla redet, die hingerichtet und auf dem Prädium der flavischen Familie beigesetzt worden sein sollen, erweckt um so mehr das Vorurtheil, daß ihr ein historischer Kern zu Grunde liege, als auch die Profanschriftsteller das Hausgesinde des Flavius Clemens bei der Verfolgung durch Domitian betheiligt sein lassen.

Würde nach dem Allem noch ein Zweifel bestehen, so müßten die Inschriften aus der 1850 und 1873 aufgedeckten Katakombe der Flavia Domitilla (beziehungsweise des Nereus und Achilles) an der via Ardeatina die Zugehörigkeit einzelner Glieder der flavischen Familie zur christlichen Gemeinschaft außer Frage stellen.[2] Bilder wie Denk-

---

[1] In praedio Domitillae, in crypta arenaria, via Ardeatina, a muro Urbis milliario uno semis. Acta Ner. et Achill. l. c. — [2] Man rechnet dahin (vgl. Rossi, Roma sotterranea 1, 131. Bulletino di archeologia cristiana 1865, pag. 22) außer Domitilla selbst, die heilige Petronilla, die dem Hause des alten Flavius Petronius darum zugezählt wird, weil ihre Asche in der Nähe des Grabs der Flavia Domitilla beigesetzt ist. Daneben ruhten andere Christen und Christinnen ex indulgentia Flaviae Domitillae oder Flaviae Domitillae Caesaris Vespasiani neptis beneficio, so ein libertus, der den unter Christen verbreiteten Namen Onesimus trug. [Auch in dem Cömeterium der heiligen Priscilla an der via Salaria nova, der angeblichen Area des Pudens, begegnet uns der Name eines Titus Flavius Felicissimus. Rossi, Rom. sott. 1, 188.] Ein Stück der Inschrift des Onesimus befindet sich noch zu St. Clemente, wohin es aus den Katakomben bei Uebertragung der Gebeine des Heiligen soll verschleppt worden sein. Nach Rossi's weiteren Mittheilungen (Bulletino di archeologia cristiana Jahrg. V, 1, zweite Serie) wurde hinter der Katakombe der Domitilla nun auch eine Basilika aufgedeckt, gebaut in den Jahren 390—395. Dieselbe war allem Anschein nach absichtlich und nach allen Vorschriften des Ritus ihres Mobiliars beraubt und dem Cultus entzogen worden. Nur in der Apsis war ein Stein zurückgeblieben, der lehrt, wer hier beigesetzt war. Das Epitaph war zertrümmert, doch verriethen seine Züge sofort die schöne Kalligraphie der Damasischen Grabschriften, und in der That zeigte eine Prüfung des Textes, daß man auf das Epigramm gestoßen war, welches Papst Damasus dem Nereus und Achilles zu Ehren gedichtet und für ihre Krypta bestimmt hatte. Der Text desselben war handschriftlich erhalten, und längst von Gruter Inscr. 1171, 6 veröffentlicht worden. Wir wissen also jetzt, daß die angeblichen Kämmerer des Flavius Clemens, Nereus und Achilles, hier begraben lagen, und es kann keinem Zweifel mehr unterliegen, daß wir uns hier auf dem praedium der Domitilla und dem alten Gute der Flavischen Familie befinden. Ein anderes Inschriftenfragment kam zum Vorschein,

steine bezeugen hier die Liebe flavischer Kaiserfrauen zum guten Hirten und zu den Gestalten des alten Bundes. Freilich können alle diese zusammenhangslosen Zeugnisse nicht genügen, ein klares Bild des Conflicts zwischen Domitian und der christlichen Gemeinde herzustellen, aber sie bestätigen wenigstens die Angabe des Dio, daß der Kaiser in seiner eigenen Familie Christen zu strafen fand, deren Vorhandensein uns nach den engen Beziehungen Vespasians und Titus zu den Juden nicht wundert. Sah nun Domitian, vermöge irgend eines Zufalls oder eines Verraths, sich plötzlich im eigenen Hause von Anhängern einer fremden Superstition umgeben, so genügte das bei seinem Charakter vollauf, darin eine Gefahr für sich und seine Herrschaft zu erblicken und über diese religiösen Sectirer ebenso hereinzubrechen, wie kurz zuvor über die philosophischen, und auch die Kirche lernte Domitian kennen als eine portio Neronis de crudelitate, wie Tertullian ihn nannte.[1]

Wer den Philipperbrief für ächt hält, kann in diesem plötzlichen Auftreten des Christenthums in den Kaiserpaläſten ein Stück Geschichte sehen, das sich an die Worte Phil. 4, 22 anschließt: „es grüßen euch

---

welches leider nicht mit absoluter Sicherheit, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit dahin zu lesen ist:

sepulcRVM
flaviORUM

Unter der zweiten Zeile ist ein kreuzförmiger Anker ausgehauen, das älteste nur dem 1 und 2. Jahrhundert angehörige, Symbol der Christen. Das Denkmal würde also besagen, daß der christliche Zweig der Flavischen Familie hier seine Ruhestätte hatte, ähnlich wie ein im selbigen Cömeterium gefundener Stein meldet, daß M. Antonius Restitutus sich und den Seinigen, soweit dieselben „gläubig" seien, ein Grab hier bereitet habe: M ANTONIVS RESTITVTVS FECIT YPOGEVm SIBI ET SVIS FIDENTIBVS IN DOMINO. Das am lautesten redende Denkmal endlich sollte nach der Meinung Mancher die Kirche St. Clemente selbst sein, unter der jene merkwürdige Basilika aufgegraben wurde, in der schon Hieronymus um 392 seine Andacht verrichtet hat. Unter dieser Kirche kam bei den Ausgrabungen Rossi's ein antikes Haus zum Vorschein, das man für das Haus des Consul Clemens hielt, in dem unter den Flaviern die Gemeinde der Christen sich versammelt haben soll, allein tiefer wühlend fand man ein vollständiges Heiligthum des Mithras mit wohlerhaltenem Mithrasstein. Erwiesen ist also, daß die alte Kirche des heiligen Clemens über einer früheren Mithraskapelle errichtet ward, wie man häufig solche gräuelvolle Stätten durch Kirchen entsühnte. Das Haus des Clemens dagegen gehört der Phantasie an, da der christliche Consular schwerlich eine Mithraskapelle wird gehalten haben.

[1] Tertull. Apolog. 5.

alle Heilige, sonderlich aber die von des Kaisers Hause". Im entgegengesetzten Falle müßten diese Worte als erstes Zeugniß für die Thatsache selbst geltend gemacht werden, daß das Christenthum schon frühe auch im Palatium seine Treuen zählte. Auch der in diesem Zusammenhang erwähnte Clemens könnte dann nur auf Flavius Clemens deuten, der dem Hause des Kaisers so nahe stand.

Unleugbar sind aber schon die ältesten Erinnerungen an den vornehmen Christen Clemens zwiespältig. Der Clemens der Homilien und Recognitionen ist ein Schüler des Petrus, der, dem der Brief an die Korinther beigelegt wird, ein Pauliner. Eusebius unterscheidet den Consul Flavius Clemens von dem Bischof Clemens, den er zum Briefschreiber macht. Hat er nun eine Person in zwei gespalten, weil für die Heiden der Name Clemens einen Consul bedeutete, für die Christen einen Bischof, oder ist ein Briefschreiber, der zur Zeit des Hermas lebte, mit dem Consul in eine Gestalt zusammengeflossen? Sicher ist nur, daß Domitian die Beziehungen, die Vespasian und Titus zu jüdischen Kreisen unterhalten hatten, plötzlich mit der Verfolgung des jüdischen Lebens vertauschte und es an seinen Verwandten rächte, daß sie der messianischen Botschaft, die der Hausfreund Josephus klüglich verschwieg, allzu gläubig ihr Ohr geliehen. Wenn der Tyrann, der die gemeinen Christen verschonte, die vornehmen verfolgte, so entspricht das ganz seiner sonstigen Praxis und wenn des Flavius Clemens Dienerschaft nach den heidnischen Quellen ihren Herrn an Domitian rächte, so erklärt sich um so leichter, warum Nerva sofort die Verordnungen gegen das jüdische Leben zurücknahm und die Annahme von derlei Denunciationen durch das Gesinde untersagte.[1]

Auf die Stellung der Christen aber wirft diese Verfolgung in den Kaiserpalästen ein merkwürdiges Licht. Sie beweist, daß die neue Secte, die in der folgenden Zeit Werke von solcher literärischer Vollendung, wie die Apostelgeschichte, den Hebräerbrief und das vierte Evangelium hervorbrachte, deren Glieder im Tode in so stolzen Krypten, wie denen der Domitilla ruhen, auch im Leben bereits eine hohe Bedeutung gewonnen hat und nicht mehr ausschließlich in den niederen, sondern auch in den höchsten Kreisen der Gesellschaft ihre Anhänger besitzt. Diese Atmosphäre athmet die Krypta der heiligen Domitilla,

[1] Siehe oben S. 25. Dio 68, 1.

in die man noch heute von der Straße nach Ardea hinabsteigt. Durch den Eingang eines Gebäudes von einfachem klassischem Stil, betritt man ein ansehnliches Vestibulum, in welchem etliche Nischen zur Aufnahme von Särgen hergerichtet waren. Der schöne Stuck an den Wänden, der durchaus klassische Charakter der Decoration zeigt auf den ersten Blick, daß man es mit dem Grabgebäude eines hohen aristokratischen Hauses zu thun hat. Zu jeder Seite des Eingangs lag eine kleine Kammer, von denen die eine nach römischem Brauch der Familie an den Gedächtnißtagen der Todten zum Versammlungsort, die andere dem Grabwächter zur Wohnung diente. Das ganze Gewölbe war im anmuthigsten pompejanischen Stil mit Weinranken, Vögeln und geflügelten Genien bedeckt, ganz nach heidnischer Weise und nur Fragmente von Bildern, die Daniel in der Löwengrube, den guten Hirten, die Speisung des Fisches darstellen, erinnern, daß die hochgeborne Frau, die hier beigesetzt ward, more judaico gelebt haben muß und daß durch ihre indulgentia auch andere Christen hier beigesetzt sind, bis dann die ganze area schließlich zu einem coemeterium der Christen wurde.[1]

2. Jüdische Physiognomie der christlichen Gemeinde.

Daß wir so wenig von dem Christenthum der flavischen Zeit *wissen*, beweist wohl auch, daß innerhalb derselben wenig *geschah*. Die apokalyptischen Erwartungen, denen Johannes einen so glühenden Ausdruck gegeben, hatten sich nicht erfüllt. Die Thatsachen hatten das Hauptdogma der jungen Kirche widerlegt. Christus war *nicht* gekommen, im Gegentheil waren auch seine Apostel durch den Tod von der Gemeinde genommen worden. Da begreift es sich, daß man sich still verhielt. Aber die Wahrheit und Schönheit des Evangeliums setzte geräuschlos und heimlich die Propaganda fort. Die zusammengeschmolzenen Gemeinden mehrten sich wieder. Zahlreiche emigrirte Palästinenser gesellten sich ihnen zu und so gewannen die Gemeinschaften jenen vorherrschend jüdischen Charakter, vermöge dessen die

[1] Vgl. Kraus, Roma Sotterranea 76 f.

heidnischen Schriftsteller das Christenthum nicht anders bezeichnen, denn als ein „Leben nach jüdischer Weise". Wie sehr diese Bezeichnung eine zutreffende war, beweisen die wenigen Spuren, die sich vom innern Leben der Kirche selbst aus dieser Zeit erhalten haben. In Kleinasien hatte der rückläufige Prozeß, der mit den Kämpfen um die galatischen Gemeinden im Jahre 53 begann, und dessen spätestes Denkmal die sieben Sendschreiben der Apokalypse sind, zum schließlichen Sieg der gesetzestreuen Richtung geführt.[1] Der Apokalyptiker spricht im Jahre 68 als Einer, der Gewalt hat, zu den in Minderheit gerathenen Schülern Pauli und der Verfasser der Apostelgeschichte läßt Paulus selbst bezeugen, daß seine Gegner nach seinem Tod in Asia proconsularis für eine Zeit lang die Oberhand erhalten werden.[2] Auch die Schilderung, die Plinius um 111 von dem Gottesdienst der Christen in Bithynien und Pontus entwirft, läßt durchaus auf judaistische, näher essäisch-christliche, Einrichtungen der dortigen Gemeinden schließen.[3] Die Lage in Griechenland spiegelt sich schon in der bezeichnenden Thatsache, daß die Gemeinde zu Korinth im zweiten Jahrhundert Petrus als ihren Mitbegründer ansah[4] und in Rom wird nicht nur von den heidnischen Schriftstellern der Trajanszeit das Christenthum als jüdisches Leben charakterisirt, sondern auch die Kirchenväter lassen die sagenhaften Stifter des Judenchristenthums, Ebjon und Elxai, von Rom ausgehen,[5] wie denn in der That einige Hauptwerke der judaistischen Richtung zu Rom verfaßt worden sind. Schon zu Ende der Trajanszeit ist dort die herrschende Meinung, Petrus habe die Gemeinde der Hauptstadt gegründet[6] und Sendschreiben der römischen Gemeinde werden vielfach im Namen Petri gestellt.[7]

Man wird nun im Allgemeinen nicht irre gehn, wenn man diesen zeitweiligen Sieg des gesetzestreuen Judenchristenthums von der massenhaften Auswanderung der Palästinenser herleitet, die, wie jener Johannes der Apokalypse, sich in den auswärtigen Gemeinden nur dazu einfinden, um gebieterisch Rückkehr der Gemeinden zur jüdischen Lebensform zu verlangen. Wenn mithin auch, durch den Fanatismus der Juden selbst, die christliche Gemeinde mehr neben als in der

---

[1] Vgl. Bd. 3, 247. — [2] Act. 20, 29. — [3] Plin Ep. 10, 97. — [4] Clem. rom. I, 5, 47. Dionys. v. Kor. bei Euseb. K. G. 3, 25. 4, 22. 23 — [5] Tertull. De praescr. haer. 33. Epiph. haer. 19, 1. Philosoph. 9 (294). — [6] 1 Petr. 5, 13. — [7] 1 Petr. 1, 1.

Synagoge stand, so war doch, wie die heidnischen Schriftsteller ganz richtig beobachteten, ihr Leben „ein Leben nach jüdischer Weise". Was der Apokalyptiker in den Vordergrund stellt, mochte auch den Heiden am meisten auffallen, die Scheu vor den Tempeln und dem heidnischen Verkehr mit dem andern Geschlechte. Namentlich das Götzenopferfleisch spielt noch lang eine große Rolle. Noch unter M. Aurel erklärt Justin,[1] die Christen erduldeten lieber alle Martern und Qualen bis in den Tod, als daß sie Götzenbilder verehrten, oder die ihnen gebrachten Opfer verzehrten, und als ihm sein jüdischer Gegner Tryphon erwiderte, er höre doch auch von Christen, die solches Fleisch äßen und dann erklärten, es habe ihnen wohl geschmeckt und nichts geschadet, so entgegnet der Kirchenvater mit deutlichem Hinweis auf den Verfasser des ersten Korintherbriefs, gerade daran, daß es unter den Christen solche Leute gebe, möge der Jude ersehen, daß Jesus in der That ein Prophet gewesen sei, denn dieser selbst habe vorhergesagt, es würden falsche Propheten in seiner Gemeinde auftreten, umhangen mit dem Schafspelz der Heuchelei, innerlich reißende Wölfe, die Spaltungen und Häresien säen, falsche Messiasse und falsche Apostel, die Viele der Gläubigen verführen. „Mit Leuten dieser Art pflegen wir keinen Umgang, denn wir wissen, daß sie Gotteslengner, Sünder, Ungerechte und Gesetzlose sind; daß sie Jesum nicht verehren, sondern nur mit Worten bekennen". In dem Punkte des Götzenopferfleisches war man mithin noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Ansicht des Apokalyptikers.[2] Abzuweisen ist dagegen nach Justin, die Forderung vieler Judenchristen, „die Heidenchristen hätten die Sabbate zu halten, die Beschneidung und Monde zu beobachten und nach Uebertretung eines mosaischen Gesetzes oder einer sinnlichen Verunreinigung sich zu waschen".[3] Nicht als ob diese Praxis nicht auch noch zu Justins Zeit in der Gemeinde sehr stark vertreten gewesen wäre, die durchschnittliche Ansicht aber lautet jetzt dahin, daß der Judenchrist ungestört diesen Sitten huldigen könne, „wenn er nur nicht die aus den Heiden Bekehrten und vom Irrthum im Geiste Beschnittenen, zu veranlassen suche, dieselben Gesetze und Gebräuche zu beobachten, mit dem Anspruch, daß sie ohne diese das Reich nicht ererben würden".[4]

---

[1] Dial. cum Tryph. 34. 35. — [2] Vgl. auch Irenaeus, adv. haer. I; 26, 3 u. a. a. O. — [3] Dial. cum. Tryph. 46. — [4] Dial. cum. Tryph. 47.

Allein wenn Justin nach 160[1] diesen Standpunkt noch repräsentirt weiß und ihn sogar, falls er nicht aggressiv auftritt, als einen berechtigten gelten läßt, so darf wohl angenommen werden, daß derselbe unter den Flaviern und Trajan mit noch ganz anderer Wucht vertreten war. Die Apokalypse weist im Jahre 68 den Heidenchristen einfach diejenige Stellung und diejenigen Pflichten zu, die die Synagoge ihren Proselyten zuerkannte. Im Hebräer- und Barnabasbrief werden die Judaisten als Anhänger des Gesetzes und Tempeldienstes geschildert, die nach Barnabas zu sagen pflegten, daß das Testament der Juden auch das der Christen sei.[2] Sie ehren Jerusalem als das Haus Gottes[3] und sind geneigt, sich abzusondern und in einsamer Askese eine aparte Heiligkeit zu suchen, als ob sie selbst schon gerechtfertigt wären und der Gemeinde Wohl sie nicht berühre.[4] Endlich aber wurde auch in dogmatischer Beziehung von dem spätern Standpunkt aus an ihnen gerügt, daß ihnen Jesus lediglich der jüdische Messias und darum nur ein Mensch sei, der ein irdisches Königreich zu Jerusalem aufrichten werde. Eine solche niedrige Fassung der Person Jesu warf schon Paulus seinen pharisäischen Gegnern vor,[5] und gerade dieser Punkt war es, auf dem der alte Standpunkt sich am schnellsten überflügelt sah. Ihn stellt auch Eusebius bei seiner Schilderung der Ebjoniten voran. „Sie hielten, sagt er, Christum für einen nackten, gewöhnlichen Menschen, der nur wegen seiner sittlichen Vollkommenheit für gerecht erklärt worden, übrigens die Frucht des Umgangs eines Mannes mit Maria sei. Ihrer Ansicht nach war die Beobachtung des Gesetzes durchaus nothwendig, weil man nicht durch den bloßen Glauben an Christus und durch die Einrichtung des Lebenswandels nach seiner Lehre die Seligkeit erlangen könne. Andere gleichen Namens vermieden zwar die aberwitzige Ungereimtheit, die Geburt des Herrn von einer Jungfrau und dem heiligen Geiste zu leugnen, gaben aber dennoch nicht zu, daß derselbe vorher existirt habe, daß er der Logos und die persönliche Weisheit sei, während auch sie den fleischlichen Ceremonien des Gesetzes nachzukommen sich bestrebten. Sie behaupteten, man müsse alle Briefe Pauli, den sie einen Abtrünnigen vom Gesetze nannten, verwerfen und bedienten sich bloß des sogenannten Evangeliums der Hebräer, ohne

[1] Zur Chronologie der Schriften Justins vgl. Keim, Prot. Kirch. Ztg. 1873. No. 28. — [2] Ep. Barn. 4. — [3] Vgl. die Ebjoniten des Irenäus haer. 1, 26. — [4] Barn. 4. — [5] 2 Cor. 5, 16 f. Phil. 3, 20.

den andern einen großen Werth beizulegen. Den Sabbat und die übrige jüdische Lebensweise behielten sie, wie jene, bei, doch feierten sie den Sonntag auf dieselbe Weise, wie wir, zur Erinnerung an die Auferstehung Jesu".[1]

Neben dieser nüchtern gesetzlichen Richtung stand aber eine zweite essäisch theosophische Form des Christenthums, die schon zu Folge ihres Abscheus vor dem Geschlechtsleben, Jesu eine übernatürliche Erzeugung zuschreiben mußte und vermöge ihrer essäischen Engellehre sich genöthigt sah, auch Christus eine Stelle unter den obern Wesen zuzuweisen. So kam es, daß die christologischen Aufgaben, die Paulus in Angriff genommen, gerade von der Schule weiter geführt wurden, die von der sonstigen gesetzesfreien Theologie des Apostels am weitsten entfernt war.

Wenn der ältere Plinius bezeugt,[2] daß die Stürme der letzten Epoche zahlreiche am Leben Schiffbrüchige in die Kolonieen der Essäer getrieben, und die Lebensmüdigkeit der Welt den Essäern eine fruchtbare Nachkommenschaft erweckt habe, so darf auf ähnliche Eindrücke das Zunehmen der essäischen Richtung in der Gemeinde selbst zurückgeführt werden. Es wiederholt sich in der christlichen Synagoge nur der gleiche Prozeß, den die Moseprophetie, das vierte Esrabuch und Baruch für die jüdische bezeugen. Im Keim war die essäische Richtung schon zur Zeit Pauli vertreten. Die Korintherbriefe, der Römer- und Kolosserbrief erzählten der Reihe nach von jenen absonderlichen Heiligen, Wassertrinkern und Krautessern, die das „koste nicht, berühre nicht, fasse nicht an", stets im Munde führen, nicht Fleisch noch Wein genießen wollen und die Ehe für eine sündhafte Fleischesknechtschaft erklären. Ohne die Beziehung zu Christus würde diese Richtung einfach als essäisch zu bezeichnen sein und wenn sie jetzt allen Anzeichen nach erstarkt, so wird dabei wohl die schwere Erfahrung des jüdischen Kriegs mitwirken, die die Lebensanschauungen in und außerhalb der christlichen Gemeinde verdüstert. Auch der Eintritt mancher Essäer in die Gemeinde selbst, der nach dem Inhalt des vierten Esrabuchs dieser Richtung nah genug lag,[3] kann die asketische Richtung im Christenthum

---

[1] Euseb. H. E. 3, 27. — [2] Hist. nat. 5, 17. — [3] Daß, wie man in der Regel sagt, die Essäer seit dem jüdischen Krieg aus der Geschichte verschwinden, ist unrichtig, Plinius bezeugt das Gegentheil und Josephus findet nach dem Krieg ihr Leben der ausführlichen Beschreibung werth. Hegesipp (Eus. K. G. 4, 22)

gefördert haben und es bleibt immer bemerkenswerth, daß die christlichen Asketen bald als Ossenoi, bald als Sampsäer[1] (von שמש, Sonnenanbeter) bald als Hemerobaptisten[2] (Täufer) bezeichnet werden, was ihren Zusammenhang mit den Essäern sattsam erweist. Dazu kommt das Auftreten rein essäischer Bräuche innerhalb der Gemeinde. Die frühste Beziehung auf dieselben finden wir in dem Bericht des Plinius an Trajan, nach welchem die Hauptbestandtheile des christlichen Cultus in Bithynien, Gottesdienst vor Sonnenaufgang und gemeinsames Mahl am Abend sind, und ebenso findet sich hier der essäische Eid auf die verschiedenen Tugenden bei der Aufnahme in den christlichen Bund.[3] Die literärischen Documente aus den Kreisen des essäischen Christenthums beginnen für uns freilich erst in einer Periode, in der dieselben schon zur Secte geworden sind, aber auch in dieser absonderlichen Form läßt sich nicht verkennen, daß man es mit einem christianisirten Essäerthum zu thun hat. Das Fleisch mieden sie, nach Epiphanius aus dem vollkommen essäischen Vorurtheil, weil es durch Zeugung entstehe und darum unrein mache.[4] So sagt auch der Petrus der klementinischen Homilien, daß er nur von Brot und Oliven und wenigem Gemüse lebe[5] und im kommenden messianischen Reiche werden sich die Heiligen sogar mit Wasser und Brod genügen lassen.[6] Nach andern Stellen hat Petrus nur von Brod und Salz,[7] oder gar von Salz allein sein Leben gefristet.[8] Wie aber bei den Essäern der Mahlzeit stets ein Bad voranzugehen pflegte, so berichten die, in der Zeit der Antonine entstandenen, klementinischen Schriften, Homilien sowohl wie Recognitionen, daß Petrus vor jedem Mahle eine vollständige Waschung in fließendem Wasser vorzunehmen pflegte[9] und die spätern Ebjoniten des Epiphanius nehmen, sammt ihren Kleidern, Tauchbäder, um eine vollständige Heiligung ihrer irdischen Hüllen zu erzielen.[10] Ein charakteristisches Moment des essäischen Bundes war ferner die Verwerfung der Opfer. Damit berührt sich die Meinung der Klementinen, das alttestamentliche Opferinstitut sei durch die falsche Prophetie aufgebracht

---

und Justin, (Tryph. 80) ja Hippolyt (9; 18, 27) setzen ihre Existenz noch voraus und ihre Gedanken werden erst jetzt literärisch recht wirksam. Von einer Resorption durch das Christenthum kann mithin nicht die Rede sein.

[1] Epiph. haer. 19, 1; 53, 2. — [2] Euseb. K. G. 4, 22. — [3] Plin. Ep. 10, 97. — [4] Epiph. haer. 19, 29; 30, 22. — [5] Hom. 12, 6. — [6] Hom. 15, 7. — [7] Hom. 14, 1. — [8] Hom. 4, 6; 6, 26; 11, 34. — [9] Recogn. 4, 3; 5, 36. Hom. 9, 23; 10, 26. — [10] Haer. 30, 15; 30, 2.

worden, Christus aber, der wahre Prophet, hasse die Opfer und lösche das Feuer der Altäre aus.[1] Im Evangelium der Ebjoniten sagte Christus in diesem Sinn: „Ich bin gekommen die Opfer aufzuheben und wenn ihr nicht aufhört zu opfern, so wird der Zorn nicht von euch ablassen".[2] So warnte ein anderes heiliges Buch der essäischen Christen: „Kinder, gehet nicht nach dem Scheine des Feuers, denn ihr werdet irregeführt, denn es ist Täuschung, denn du siehst ihn ganz nahe und er ist fern. Gehet nicht nach seinem Scheine, gehet lieber nach der Stimme des Wassers".[3] Die folgenreichste Thatsache aber war die, daß diese christlichen Essäer vermöge ihrer überlieferten ausführlichen Engellehre auch Christus unter den obern Wesen eine Stelle schaffen mußten und so in die christologischen Gleise der paulinischen Speculation einlenkten. Die einfachste Anwendung ihrer Lehren auf Christus war es, wenn sie Christum selbst als Engel oder Erzengel bezeichneten.[4] Näher an die pauliniſche Schule streift schon die Behauptung der Homilien, Christus sei die zum siebten Mal Fleisch gewordene „Weisheit" Gottes,[5] und als einen mißverstandenen Paulinismus darf man es bezeichnen, wenn in dem gleichen Kreise Christus als der wiedergekehrte Adam betrachtet wird,[6] wie denn die Klementinen sagen, Adam heiße darum auch Messias, weil er mit Oel gesalbt war, das vom Baume des Lebens genommen wurde.[7] Eine von solch phantastischen Anschauungen ausgehende Christologie mußte nothwendig in immer größere Abenteuerlichkeiten gerathen und nach Hippolyt[8] soll einer der essäisch-christlichen Propheten Christum in der Vision als Engel geschaut haben, sechsundneunzig Meilen hoch und vier Meilen dick, während neben ihm der heilige Geist, in ähnlichen, aber weiblichen, Proportionen, über einer Wolke zwischen zwei Bergen stand.[9] So klar es nach dem Allem ist, daß der jüdische Essäismus mit der christlichen Kirche allerlei Coalitionen einging, so wird man doch nicht annehmen dürfen, daß diese abenteuerlichen Ausgeburten des später in Sectirerei verkommenen christlichen Essäerthums jemals in der Gemeinde im Großen im Schwang gegangen wären. Nicht ein Mal darüber läßt

---

[1] Recog. 3, 24. 26. — [2] Epiph. haer. 30, 16. — [3] Epiph. haer. 19, 3. — [4] Hippolyt. Refut. 9, 13. — [5] Clem. hom. 18, 14 f. 2, 15—17. — [6] Epiph. haer. 30, 3. — [7] Recog. I, 45. Hom. 3, 17—21. — [8] Refut. omn. haer. 9, 13. — [9] Die Maße sind 24 und 4 σχοινία. Vgl. auch Epiph. haer. 19, 4; 30, 17; 53, 1.

sich eine Meinung äußern, wie stark diese Richtung in der Zeit der Flavier in den christlichen Gemeinden vertreten war.

Erst ein Zeuge des dritten Jahrhunderts[1] berichtet uns, daß das essäische Buch, auf dessen Autorität unter Bischof Kallist (219 bis 224) ein gewisser Alkibiades aus Apamea in Syrien eine neue Sündenvergebung verkündigte, von einem Sectenstifter Elxai herrühre, der im dritten Jahre des Trajan (101) nach Rom gekommen sei. Der sogenannte Elxai selbst hätte das Buch von dem heiligen Volk der Serer erhalten, nach Andern war es vom Himmel gefallen.[2] Inzwischen dieser angebliche Sectenstifter Elxai enthüllt sich der näheren Betrachtung als der Titel eben jenes Buches des Alkibiades. Der Name Elxai bedeutet nach den Vätern „die verborgene Kraft" und ist eine Corruptel aus חַיִל כְּסִי,[3] so aber hat gewiß nicht ein Lehrer geheißen, sondern jenes Buch wird von dieser verborgenen Kraft gehandelt haben. Auf Grund dieses Buches nun verkündete Alkibiades zur Zeit Hippolyts eine Erschütterung aller Reiche der Welt auf drei Jahre und bot den Gläubigen die Mittel, wie sie dem kommenden Zorne entrinnen könnten. Aecht essäisch verlangte er eine neue Taufe auf den Namen des höchsten Geistes und seines Sohnes unter Anrufung eines essäischen Aeonenverzeichnisses, der sogenannten sieben Zeugen des Himmels, des Wassers, der heiligen Geister, der Engel, des Gebets, des Oels, des Salzes und der Erde. „Diese sieben Zeugen, lautete dann der Schwur, nehme ich zu Zeugen, daß ich nicht mehr will sündigen, oder ehebrechen, oder stehlen, oder übervortheilen, oder betrügen".[4] Dieser Eid des Elxaibuchs war nun aber allerdings schon zu Trajans Zeit in der christlichen Gemeinde bekannt, wenigstens erhält Plinius der Jüngere von den bithynischen Christen, die er verhört, den Bescheid, daß sie sich durch einen Eid, nicht wie er voraussetze zu einem Verbrechen, sondern dazu verbänden, „keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen und kein hinterlegtes Gut auf Verlangen abzuleugnen".[5] Danach kann dem Datum, die elkesaitische Schule habe schon unter Trajan geblüht, recht wohl eine historische Erinnerung zu Grunde liegen. — Die essäische Askese, die Scheu vor der Materie, die flunkernden Offenbarungen über Engel und höhere

[1] Hippol. Refut. IX, 13. Vgl. Epiph. 19, 1. — [2] Theodoret. haer. fabb. 2, 7. — [3] Epiph. haer. 19, 2: *δύναμις κεκαλυμμένη*. — [4] Hippolyt. Refut. 9, 15. 19, 1. — [5] Plin. ep. 10, 97.

Mächte, das Buch der Geheimnisse, der große Schwur auf die Tugend — das ist die Aussteuer, welche diese weit verbreitete und langlebige Partei, von den alten Essenern mitbekommen hat.[1] Dabei zählte sie zu den heftigen Gegnern des Paulus, wie noch Origenes von den Elkesaiten seiner Zeit berichtet: „Den Apostel Paulus verwerfen sie gänzlich. Dafür besitzen sie ein Buch, das nach ihrer Behauptung vom Himmel gefallen ist. Wer auf dasselbe höre und glaube, der werde Vergebung der Sünden empfangen und zwar eine andere, als diejenige, welche Christus ertheilt habe".[2] Pharisäismus und Essäismus sind mithin die beiden Pole des Judenchristenthums. Daß die pharisäisch gesetzestreue Richtung in der christlichen Gemeinde sehr stark war, haben uns die Briefe des Paulus hinlänglich bezeugt. Aber auch die essäischen Gedanken waren verbreitet genug, um in den verschiedensten neutestamentlichen Schriften Eingang zu finden. Mit sichtlicher Vorliebe ist das essäische Leben des Johannes bei sämmtlichen Synoptikern gezeichnet. Matthäus schildert ihn[3] als den Einsiedler der Wüste, der sich mit Heuschrecken nährt und wildem Honig und Jesus selbst aber fastet vierzig Tage und vierzig Nächte bis daß ihn hungert, so daß er wünscht, die Steine möchten Brot werden.[4] Mit weiteren essäischen Zügen schmückt Lukas das Johannesbild. „Er wird groß sein vor dem Herrn, Wein und starkes Getränke wird er nicht trinken und wird erfüllt werden mit dem heiligen Geiste"[5] und selbst Paulus, den Gegner aller Werkgerechtigkeit, weiß schließlich die Apostelgeschichte nicht anders zu verherrlichen, als indem sie ihn zeitweise ein essäisches Büßerleben auf sich nehmen läßt. Von Jakobus aber, dem Bruder des Herrn, berichtet eine nur wenig jüngere Quelle: „Er war heilig von Mutterleib. Er trank weder Wein, noch sonst ein geistiges Getränk, noch aß er etwas aus dem Thierreiche. Ein Scheermesser kam nie auf seinen Kopf, er salbte sich weder mit Oel, noch nahm er ein Bad. Er trug kein wollenes, sondern ein leinenes Gewand und ging immer allein in den Tempel, wo man ihn auf den Knieen liegend fand..... bis seine Kniee hart wurden wie die eines Kameels".[6] Schließlich wird auch Matthäus diesem essäischen Verein hinzugefügt, indem auch von ihm Clemens Alexandrinus weiß, daß er kein Fleisch gegessen.[7]

---

[1] Vgl. Bd. 1, 145. — [2] Bei Euseb. K. G. 6, 38. — [3] 3, 4. — [4] Mth. 4, 3. — [5] Luc. 1, 15. — [6] Hegesipp. bei Euseb. K. G. 2, 23. — [7] Clem. Alex. Paedag. 2, 1.

Diese Schilderungen sprechen doch nur aus, was man im eigenen Kreise kannte und bewunderte. Hundertvierundvierzig Tausende will der Apokalyptiker am jüngsten Tage zählen, „die sich mit Weibern nicht befleckt haben, denn sie sind jungfräulich".[1] Dafür gehn sie in essäisch weißen Kleidern einher und Christus ist ihnen zum Reinigungsbad geworden.[2] Den Altar der Blutopfer, dem auch die Essäer sich fern halten, entfernt der Apokalyptiker aus dem Tempel[3] und jene Kenntniß der Steine, Metalle und Heilmittel, auf deren Studium die Essäer so großen Eifer verwandten, spricht sich deutlich in den beiden letzten Kapiteln der Apokalypse aus.[4] Nicht minder stark vertreten sind diese essäischen Momente in einer beträchtlich jüngern Schrift, dem Jakobusbrief, aus dessen Lebensregeln, „ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam zu reden, langsam zum Zorn",[5] aus dessen Geboten, die Zunge im Zaum zu halten,[6] die Trauernden zu besuchen und sich von der Welt unbefleckt zu erhalten[7] und über den Kranken zu beten,[8] man mehr den Essäer, aus dessen stürmischen Angriffen gegen die Reichen und dessen Seligpreisungen der Armen,[9] man den Ebjoniten jener Tage reden hört. Ja selbst Vorstellungen der orphisch-pythagoräischen Mystik haben bei ihm Eingang gefunden, wie denn das mystische „Rad der Geburt", das er 3, 6 erwähnt, eben dorther entlehnt ist.

Auch daß es die antipaulinischen Geister sind, die vornehmlich nach dieser Richtung neigen, bestätigt sich in diesen Beispielen und consequenter Weise sind es darum Schriften der paulinischen Schule, die gegen die „scheinbare Demuth und Härte gegen den Körper und den Dienst der Engel" ankämpfen,[10] der den christlichen Essäismus charakterisirt. Als später die judenchristlichen Richtungen schärfer sich sonderten, nannte man die gesetzesstrengen Judenchristen Ebjoniten und die essäisch gerichteten, Elkesaiten, wiewohl die Bezeichnungen fließende sind und bei Epiphanius beispielsweise gerade die christlichen Essäer Ebjoniten heißen. Die Einen führt Tertullian auf einen römischen Sektenstifter Ebjon,[11] die Andern Hippolyt auf den Irrlehrer Elxai zurück.[12] Allein Ebjonim d. h. die Armen, nannten sich vielmehr die

[1] Apoc. 14, 4. — [2] Apoc. 7, 13. 14. 22, 14. — [3] Apoc. 11, 1. — [4] Apoc. 22, 2 f. — [5] Keim, Jes. v. Naz. 1, 292. Vgl. Jac. 1, 19 f. — [6] Jac. 1, 26; 3, 6. — [7] 1, 27. — [8] 5, 14 f. — [9] 2, 2 f. 5, 1 f. — [10] Col. 2, 18. 1 Tim. 4, 3. Tit. 1, 14 f. — [11] De praescr. haer. 33. — [12] Hippolyt. Refut. Epiph. haer. 19, 1.

strengern Christen selbst, indem sie sich mit den armen und gedrückten Gottesdienern identificirten, von denen sie im alten Testamente lasen, daß sie eine Beute der Reichen und Fetten seien,[1] während der Name der Elkesaiten, wie wir sahen, von dem Buche „Chöjl kesai" herrührt, welches Epiphanius zwar selbst gelesen haben will,[2] von dem er aber nicht ein Mal das Titelblatt richtig verstanden hat. Den pharisäischen Judenchristen hat schon Paulus ihre dürftigen Auffassungen von der Person Christi zum Vorwurf gemacht.[3] Ob dieses Mangels geriethen sie am frühsten in eine häretische Stellung. Die Elkesaiten dagegen entsprachen mit der Anwendung ihrer Engellehre auf Christus besser den Bedürfnissen der Zeit, sie machen in Folge dessen die verschiedensten speculativen Entwicklungen durch und bahnen ihrerseits dem Judenchristenthum den Weg zur Gnosis, wie denn aus ihren Kreisen die ersten Gnostiker hervorgegangen sind.

---

3. Das Christusbild der judaistischen Epoche.

Ebjoniten und Elkesaiten sind nur die in Sektirerei verkommenen Ausläufer des gesetzlichen Christenthums der flavischen Zeit. Wie viel von den in diesen spätern Parteien lebenden Bräuchen und Vorstellungen ein Mal Gemeinbesitz der Kirche gewesen ist, läßt sich allerdings so leicht nicht schätzen, doch besitzen wir in dem Matthäusevangelium noch das Christusbild der flavischen Zeit, das, selbst spätere Redactionsveränderungen angenommen, doch den Gedanken ausschließt, als ob die Nüchternheit der ebjonitischen, oder die Abenteuerlichkeiten des elkesaitischen Christenthums jemals Glaube der Kirche im Ganzen gewesen wären.

Es ist früher des ersten geschichtlichen Berichts über das Leben Jesu gedacht worden, aus dem unser kanonischer Markus ein Auszug ist. Diese geschichtliche Quelle umfaßte auch Reden Jesu und man war geneigt, ihren Inhalt auf das Zeugniß des Petrus zurückzuführen.

---

[1] Apoc. 2, 9. Jac. 5, 1—7; 4, 13 und die dort angeführten Psalmstellen. — [2] Haer. 19, 1. 3. — [3] 2 Cor. 5, 16 f. Phil. 3, 20.

Ein gelehrter Sammler des zweiten Jahrhunderts, Bischof Papias von Hierapolis, beschreibt dieselbe folgendermaßen: „Markus war der Dolmetscher des Petrus und schrieb sorgfältig Alles auf, was er von diesem in das Gedächtniß sich eingeprägt, sowohl die Reden, wie die Thaten Christi, jedoch ohne sich an die Reihe zu halten".[1] Da wir nun wissen, daß im zweiten Jahrhundert ein „Evangelium des Petrus" sehr verbreitet war, könnte man dieses mit der von Papias erwähnten Schrift des Markus um so mehr identificiren, als Papias selbst Petrus zum Gewährsmann des Markus macht. Dieses Evangelium war streng gesetzlich gefärbt, was die Identität mit dem Urmarkus nicht ausschlösse. Noch zu Ende des zweiten Jahrhunderts fand der antiochenische Bischof Serapion bei der Gemeinde zu Rhossus in Cilicien dieses Evangelium des Petrus in Gebrauch und leitete die Gesetzesängstlichkeit (μικροψυχία) dieser Gemeinde von dem Buche her, wie man denn überhaupt von da ab das hinter der katholischen Entwicklung der Zeit zurückgebliebene Judenchristenthum an dem Gebrauch des Petrus-Evangelium erkennt.[2] Allein dagegen, daß dieses Petrus-Evangelium die Quelle unseres kanonischen Markus gewesen wäre, spricht doch die Thatsache, daß Eusebius dasselbe als ein durchaus apokryphes Machwerk charakterisirt, dessen sich nie ein rechtgläubiger Lehrer von der ältesten Zeit her bedient habe.[3]

Daneben finden wir noch ein Evangelium der Hebräer bis in die Zeiten der Antonine in Gebrauch, das solche Christen vorzogen, die an Beschneidung, Gesetz und Sabbath festhielten, Paulum dagegen als einen Abtrünnigen lästerten und seine Briefe verwarfen.[4] Allein die Ausgabe dieses Hebräerevangeliums, über die Hieronymus Mittheilungen gibt, ist so voll fabelhafter, apokrypher Züge, daß man darin eben so gut eine späte phantastische Bearbeitung der kanonischen Evangelien sehen kann. Der heilige Geist erscheint hier entsprechend der hebräischen Sprache als weiblich und redet als Mutter Jesu zu ihrem Sohn, die auf ihm ruhen will, um selbst zur Ruhe zu gelangen. Daneben spielt Maria, die irdische Mutter, ihre Rolle und räth ihrem Sohne, sich von Johannes taufen zu lassen. In der Verklärungsgeschichte berichtet Jesus selbst, seine Mutter, der heilige Geist, habe ihn an einem Haare genommen und auf den hohen Berg Tabor getragen. Andere

[1] Euseb. K. G. 3, 39. — [2] Euseb. K. G. 3, 25. 27. Hieron. catal. 3. — [3] Euseb. K. G. 3, 25. — [4] Euseb K. G. 3, 27.

Variationen sind Specialisirungen. So sagt der Mann mit der verdorrten Hand im Hebräerevangelium: „Ein Maurer war ich, mit den Händen mein Lebensunterhalt erwerbend, ich bitte dich Jesus, daß du mir die Gesundheit wiederherstellest, damit ich nicht schimpflich bettle um Speise". Ganz abenteuerlich ist die detaillirte Beschreibung der Auferstehung. Der Auferstandene gibt dem Priesterknecht sein Leichentuch zurück und begibt sich sodann nach Jerusalem zu seinem Bruder Jakobus. Nachdem er sich bei diesem niedergelassen, nimmt er ein Brot, segnet es, bricht es und gibt es dem Jakobus, dem Gerechten, mit den Worten: „Mein Bruder, iß dein Brot, dieweil der Menschensohn wiedererstanden ist von den Todten". Dann verfügt er sich zu Petrus und den übrigen Aposteln und fordert ihn auf, ihn zu berühren, damit sie sich überzeugen, daß es kein körperloser Dämon sei, der sie täusche. Die Apostel berühren ihn und glauben, worauf der Auferstandene mit ihnen eine letzte Mahlzeit feiert.

Unmöglich läßt sich eine derartige abenteuerliche Erzählung als diejenige Grundschrift betrachten, aus der erst durch Abklärung und Vergeistigung unser Evangelium hervorgegangen wäre. Wir haben es vielmehr hier mit einer wundersüchtigen und abergläubischen Weiterbildung des Evangeliums zu thun, die zu der historischen Grundschrift in keinem directeren Verhältniß steht, als unsere kanonischen Evangelien. Man wird darum gut thun, bei der Erklärung der Genesis unserer Evangelien den Rückgriff auf Petrus- und Hebräer-Evangelium, bei Seite zu lassen, da wir über die ursprüngliche Gestalt dieser Bücher so wenig Zuverlässiges erfahren. Vielmehr werden wir lediglich aus unseren kanonischen Evangelien selbst zurückschließen müssen auf die Beschaffenheit der ihnen zu Grunde liegenden Quellschriften.

Was unsern Markus betrifft, so steht er allerdings in so fern zu der ursprünglichen historischen Quelle im nächsten Verhältniß, als er dieselbe wesentlich nur excerpirt. Er beginnt wie sie mit der Taufbewegung[1] und gibt in innerlich wohl zusammenhängender Folge einen Abriß des Lebens Jesu bis zum Ende. Allein dieser Auszug trägt den nivellirenden Charakter einer spätern, über die alten Gegensätze hinausgewachsenen Zeit. Zeugnisse für Israel und sein Gesetz, die nach ihrem doppelten Vorkommen bei Matthäus und Lukas, sicher der

[1] Auch dem Evangelium der Ebioniten fehlte nach Epiphan. Haeres. 30, 14 die Vorgeschichte.

Grundschrift angehört haben, läßt er dennoch weg[1] und von einer Beschränkung des Heils auf die zwölf Stämme will er nichts wissen.[2] Die Beziehungen des Christenthums zum Judenthum sind bereits sehr lose geworden und die Juden[3] sind für den Verfasser, gerade wie für den vierten Evangelisten, ein Volk, das nicht das seine ist und zu dem er keine specifische Stellung hat. Sein Auszug, der sich hie und da in lebhafterem Auftrag der Farbe und Specialisirungen gefällt, hat im Uebrigen einen praktischen Zweck. Der Verfasser wollte ein kurzes Evangelium geben, das im Wesentlichen das Thatsächliche enthielt und die Spruchsammlung als sonst bekannt voraussetzt. Möglich, daß er einen Leitfaden für die Unterweisung seiner Katechumenen oder ein Lectionarium für den Gottesdienst in diesem Auszug herzustellen dachte. Die Tradition läßt das Buch in Rom entstanden sein.[4] In der That beweist die Erklärung der aramäischen Worte und jüdischen Sitten, daß der Verfasser für Nichtjuden schreibt[5] und daß dieselben Lateiner sind, zeigt sich in den zahlreichen Latinismen. Trotz des unmittelbaren Verhältnisses zu der ältesten Quelle werden wir unter solchen Umständen dennoch das judenchristliche Christusbild nicht hier zu suchen haben, weil dieser, auch nach der Stellung im Kanon, spätere Auszug aus der historischen Grundschrift das Meiste von dem gelöscht und gemildert hat, was dem Standpunkt seiner Zeit nicht mehr entsprach.

Zur Reconstruction dieses Bildes sind wir vielmehr auf den ersten Evangelisten verwiesen, der die Grundschrift des Markus mit der Spruchsammlung des Matthäus mehr nur mechanisch in einander verflocht und auch in der Zeit, in der er schrieb, noch weniger Veranlassung hatte, das überlieferte Bild zu modificiren. Außer jener auf den angeblichen Dolmetscher des Petrus zurückgehenden, historischen Quelle besaß nämlich das zweite Jahrhundert auch eine Spruchsammlung Jesu in aramäischer Sprache, die man auf Matthäus zurückführte und die uns Papias folgendermaßen beschreibt: „Matthäus hat die Aussprüche des Herrn in hebräischer Sprache zusammengestellt. Jeder aber hat das Buch übersetzt, so gut er es vermochte".[6] Wesentlich

[1] Mth. 5, 18 u. Luc. 16, 17, ebenso Mth. 19, 28 u. Luc. 22, 29 f. — [2] Mth. 10, 5. 6; Mth. 15, 24 vgl. mit Mr. 6, 7 u. 7, 27. Aus der Rede des Täufers fehlt anderseits die geringschätzige Aeußerung über die Abrahamssöhne Mth. 3, 9 u. Luc. 3, 8. — [3] 7, 3. — [4] Iren. adv. haer. 3, 1. Euseb. H. E. 5, 8; 6, 14. — [5] Mr. 3, 17; 5, 41; 7, 11. 34. 9, 43; 10, 46; 14, 36. Jüd. Sitten: 7, 2—4; 12, 18. 42; 14, 12; 15, 6. 42. 16, 4. — [6] Euseb. K. G. 3, 39.

aus einer Combination jener historischen Schrift mit einer der griechischen Uebersetzungen der λόγια des Matthäus, ist unser Matthäus erwachsen, der allmählich an die Stelle des minder ausführlichen und alterthümlichen Urmarkus trat. Da das Buch Compilation ist, fehlte es ihm allerdings von Haus aus an innerer Einheit; dazu hat dann eine spätere Hand den judaistischen Grundstock, der freilich an sich schon universelle Herrenworte enthielt, mit specifisch paulinischen Zuthaten durchsprengt. So sind sehr ungleichartige Elemente hier zusammengeschichtet. Das Gesetz hat unverbrüchliche Geltung[1] und dennoch soll man den neuen Geist nicht in die alten Schläuche füllen.[2] Das Gottesreich wächst leise und stetig wie ein Senfkorn[3] und fällt dann doch wieder vom Himmel wie ein Blitz.[4] Die Genealogien lehren ebjonitisch eine menschliche Abstammung Jesu und die Bezeichnung desselben als Zimmermannssohn,[5] Sohn Nazareths, Davids, bestätigen dieselbe,[6] dagegen die äußerlich angefügten Geburtsgeschichten leugnen sie von essäischem Standpunkt her. Die Taufgeschichte setzt ein Bedürfniß höherer Reinigung voraus, das die übernatürliche Erzeugung ausschließt. Man hat darum das Buch, wie es vorliegt, mit Recht eine Sammelschrift genannt, die aus den dem Verfasser zugänglichen Quellen das Material treu und fleißig zusammengestellt habe.[7]

Da schon die historische Grundschrift jene kleine Apokalypse aus dem Jahre 68 (Matth. 24) in sich aufgenommen hatte, ist schon sie schwerlich vor 70 geschrieben worden[8] und das größere Sammelwerk, das beide der Spruchsammlung des Matthäus verband, kann darum erst nach dem jüdischen Kriege zusammengestellt worden sein. In der That ist für den Verfasser Jerusalem bereits niedergebrannt und liegt in Trümmern.[9] Der König hat seine Heere bereits ausgesendet gegen die Mörder seines Sohnes und diese haben die Stadt angezündet. Auch am Tempel ist kein Stein mehr, der nicht zerbrochen wäre. Die Kinder Abrahams, denen das Reich bestimmt war, sind verstoßen und zerstreut und innerhalb der Gemeinde legt man sich die Frage vor, ob die Söhne des Messias verpflichtet seien, die Doppeldrachme an den fiscus Judaicus zu bezahlen.[10] Danach könnte man die Abfassung

[1] Mth 5, 17—19. — [2] Mth. 9, 16. 17 f. — [3] Mth. 13, 31. — [4] Mth. 2, 27 — [5] 13, 55. — [6] 21, 11; 26, 71. — [7] Reuss, Gesch. der heil. Schrift. 1860, S. 182. — [8] Vgl. oben Bd. 3, 479. — [9] Mth. 22, 7. 24, 2. — [10] Mth. 17, 24 vgl. mit Bell. VII; 6, 6. Suet. Dom. 12. Dio 66, 7.

recht spät ansetzen. Ein Termin nach vorn jedoch ist die trajanische Christenverfolgung. Lukas hat in Folge derselben die Leidensweissagungen für die christliche Kirche sehr erheblich modificirt, Matthäus kennt nur Reflexe der Verfolgungen von 64—70, in denen die Schulen, Tempel und Palästina der Hauptschauplatz der Verfolgungen war. Damit rückt das Buch in die Zeit der Flavier hinauf. Auch hat man wohl Mtth. 16, 28 in's Auge gefaßt, wo der Verfasser Jesum sprechen läßt: „Wahrlich, ich sage euch, etliche von denen, die hier stehn, werden nicht schmecken den Tod, bis daß sie sehen des Menschen Sohn in seinem Reiche". Danach scheint der Verfasser noch etliche Glieder der ersten Generation als lebend vorauszusetzen, was auf die achtziger und neunziger Jahre so gut wie auf eine frühere Epoche paßte. Indessen, wer will dafür bürgen, daß der Verfasser diese Stelle nicht nur mechanisch seiner Quelle nachschreibt, da er derselben auch andere Weissagungen entnimmt, die sich mit seiner Gegenwart keineswegs reimen?[1] So bleibt schließlich zur Orientirung nur die beträchtliche Distanz seiner Anschauungen zu denen des Lukas, nach welcher man das Buch nicht erst in das Ende der flavischen Zeit wird setzen dürfen und für eine relativ frühe Abfassung zeugt auch der Umstand, daß keines der drei andern Evangelien noch in so naher und positiver Beziehung zum Judenthum steht wie Matthäus. Das Buch ist von allen am wenigsten herausgetreten aus der religiösen Einheit mit der Synagoge[2] und die Vorstellung von Jesus, dem Messias, wie wir sie bei der wesentlich judaistisch gerichteten Christenheit der flavischen Zeit vorauszusetzen haben, ist lediglich hier zu erheben, und so wird uns auch ausdrücklich bezeugt, daß von den kanonischen Evangelien nur Matthäus im Gebrauch der Ebjoniten gewesen sei.[3]

Zweck des Buches war, den Juden zur Ueberführung, den Judenchristen zur Bestärkung zu zeigen, daß Jesus Israels wahrhaftiger Messias sei, obwohl das Judenthum ihn nicht als solchen anerkennen will.[4] Das Buch hat mithin ebenso einen judaisirenden Charakter, sofern es die Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk beschränkt und Jesum in ein durchaus positives Verhältniß zum alten Testament, insbesondere zum Gesetze stellt, als anderseits wieder einen polemischen,

[1] Mth. 24, 29. — [2] Vgl. darüber Holtzmann, Synopt. p. 381 f. — [3] Iren. adv. haer. I; 26, 2. — [4] Köstlin, Evangel. pag. 8. Keim, Jes. v. Naz. I, 52.

sofern es die Unempfänglichkeit der jüdischen Nation geißelt und die Reden Jesu gegen die Pharisäer in diesem Interesse mit einer Ausführlichkeit mittheilt, wie sie keiner der andern Bearbeiter mehr für geboten erachtete.[1]

Dieses positive Verhältniß des Matthäus zum Judenthum ist niemals geleugnet worden und wie man auch die universellen Bestandtheile desselben erkläre, ob man sie als bereits den Quellen angehörig betrachte, oder als spätere Einschaltung begreife, daß im Großen und Ganzen das judenchristliche Messiasbild *hier* zu suchen sei, unterliegt keinem Zweifel. Das ganze Leben Jesu ist dem Verfasser normirt durch die Weissagungen des alten Bundes. Alles ist geschehen, damit erfüllet werde, was geschrieben stand und auch die Leidenszüge des Lebens Jesu sind nur die Bestätigung dessen, was die Propheten vor Jahrtausenden vom Schicksal des Messias vorausgesagt.[2]

Die schriftstellerische Methode entspricht den sinnigen Gewohnheiten morgenländischer Symbolik. Die heiligen Zahlen beherrschen den heiligen Stoff. Der Verfasser bringt zehn Wunder, zwei Mal vier Seligkeiten, sieben Wehen, sieben Gleichnisse, drei Versuchungen, sieben Beispiele rechter Gesetzeserfüllung, sieben rechte Tugendmittel in der Bergrede und sieben Bitten im Vaterunser. Er selbst macht darauf aufmerksam, daß die Geschlechter zwischen Abraham und Jesus 6×7 Generationen betragen und so die geschichtliche Entwicklung kabbalistisch beherrscht sei vom Gesetz der heiligen Zahl, ein Resultat, das er doch nicht ohne Gewaltsamkeit erreicht hat.[3] Auch daß er die Zahl 14, statt der heiligen 7 selbst hervorhebt, hat vielleicht darin seinen Grund, daß sie dem Zahlwerth des Namens David entsprach.[4] Gelegentlich dieser 3×14 Generationen werden nur vier Frauen erwähnt, nämlich gerade die bescholtenen Stammmütter des Messias, Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba, weil sie, wie Maria, dem Urtheil der Welt zum Trotz, solcher Ehre durch göttlichen Rathschluß gewürdigt wurden. Auch diese Hervorhebung entspricht dem Grübelsinn des Rabbinen. Seine Beweisstellen schöpft das Buch bald aus der griechischen Uebersetzung, bald aus dem Urtext und zwar sind es die eigenen

[1] Vgl. Köstlin, a. a. O. p. 15. Holtzmann, Synopt 381. — [2] Vgl. Mth. 13, 14. 15, 7; 21, 42; 26, 54; 27, 34. 43. — [3] Mth. 1, 17. Ein König muß zwei Mal gezählt werden, soll die Rechnung stimmen, und die Könige Ahasja, Joas und Amazia werden V. 8 unterschlagen, um von David bis zum Exil 14, statt 17 zählen zu können. — [4] Olshaus. Bibl. Comm. I, 46.

Reflexionen des Verfassers, die vorzugsweise auf den Urtext zurückgehn. Kenntniß der hebräischen Sprache setzt er auch bei seinen Lesern voraus.[1] Selbst Bekanntschaft mit den einzelnen Schriftstellen und ihrem Zusammenhang darf er ihnen zutrauen,[2] wie er ihnen auch nicht erst zu sagen braucht, daß die „heilige Stadt" Jerusalem ist,[3] und daß dieses oder jenes Wort von Jesaja oder Jeremia herrühre.[4] Mit andern Worten, seine Leser sind jüdischen Ursprungs. Wie ihm Gott der Gott Israels ist,[5] so ist Jesus ihm der Juden König und als solcher will er in dem Buche erwiesen werden. Acht Mal wird er von den Evangelisten als Sohn Davids proklamirt.[6] „Erbarme dich unser, Sohn Davids", rufen die Kranken und Blinden, die Heiden und Teufel, „Hosiannah dem Sohne Davids" ruft das Volk und dieser Name steht sofort an der Spitze des ganzes Buches. So geht auch das Geschlechtsregister Jesu nicht wie bei Lukas[7] auf Adam zurück, den Sohn Gottes, sondern Jesus ist ein Sohn Davids, des Sohnes Abraham. „Abraham aber zeugte Isaak, und Isaak zeugte Jakob und Jakob zeugte Juda und seine Brüder",[8] und so ist das Heil der Welt gekommen aus dem Hause Juda, für das Haus Juda.

So wird auch in dem Werke Jesu ausdrücklich die Bestimmung des Heils für das jüdische Volk festgehalten. „Die Zwölf sandte Jesus, gebot ihnen und sprach, gehet nicht auf der Heiden Straße, und ziehet nicht in der Samariter Städte, sondern gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel".[9] Mit einem bekannten Wortspiel läßt das Evangelium Jesum sprechen: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden (Heiden) geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Schweine (die unreinen Völker) werfen, auf daß sie dieselben nicht zertreten mit ihren Füßen, und sich wenden und euch zerreißen".[10] Auch werden sie „mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis des Menschen Sohn kommt".[11] „Ich bin nicht gesandt, spricht Jesus selbst, denn nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel." „Es ist nicht recht, daß man der Kinder Brot nehme und werfe es vor die Hunde".[12] Auch die Stellung Jesu zum Gesetz ist in der überwiegenden Zahl der Stellen eine bejahende. „Wähnet nicht,

---

[1] Mth. 1, 21. — [2] Mth. 27, 9. 2, 23. — [3] Mth. 4, 5. 27, 53. — [4] Mth. 2, 23. 27, 9. — [5] Mth. 15, 31. — [6] 1, 1; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31. 21, 9. 15; 22, 41. — [7] Luc. 3, 38. — [8] Mth. 1, 1—3. — [9] Mth. 10, 5 f. — [10] Mth. 7, 6 f. — [11] Mth. 10, 23 f. — [12] Mth. 15, 24. 26.

sagt er, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen sie aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch, eher wird Himmel und Erde vergehen, als daß vergehe ein Buchstabe oder ein Strichlein vom Gesetze bis daß Alles geschehen ist".[1] Selbst den Reden gegen die Satzungen der Pharisäer fügt der Evangelist die Weisung hinzu, das Eine (das Gesetz) zwar zu thun, das Andere (die Liebe) aber nicht zu lassen.[2] Nicht das Gesetz, sondern die pharisäische Tradition ist zu beseitigen,[3] dann wird man ein wahrer Schüler Mose, aber auch ein wahrer Schüler des Messias sein. Ihren Abschluß findet diese Gedankenreihe in der vollkommen jüdischen Vorstellung der letzten Dinge, indem die zwölf Apostel im messianischen Reiche sitzen werden auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels. Und Jeder, „der verläßt Häuser, oder Brüder, oder Schwestern, oder Vater, oder Mutter, oder Kinder, oder Aecker um meines Namens willen, der wird es vielfältig wieder erhalten und das ewige Leben ererben".[4] Im Ganzen haben wir hier alle diejenigen Vorstellungen beisammen, die die Wandgemälde der Katakombe der berühmten flavischen Christin Domitilla zur Darstellung bringen. Der gute Hirte, der Fisch, die Zeit der Garben, das sind die Bilder, die hier, wie dort die Phantasie erfüllen und beide gehören zusammen wie Text und Abbildung.

Diese innere Gebundenheit an die Vorstellungswelt des alten Testaments erweist sich namentlich da, wo das Evangelium den Geschichtsstoff der historischen Quelle erweitert, wobei es für uns nichts austrägt, ob die Tradition, der Verfasser oder ein Ueberarbeiter diese Züge erfand. Jedenfalls sind sie aus einem von dem alten Testament beherrschten Phantasieleben entflossen. In eine Streitfrage innerhalb der judenchristlichen Gemeinde selbst führt uns sofort die auf Abraham und David zurückgehende Genealogie des Matthäus ein. Es gab Judenchristen, die Jesum für den wirklichen Sohn Josephs mit Maria erklärten und ihn so dem Fleische nach von König David abstammen ließen. Nur für diese hatte der Stammbaum des Matthäus eine Bedeutung. Es gab aber auch andere Judenchristen, die in essäischer Scheu die sinnliche Zeugung als unrein verabscheuten und die darum Jesum durch einen Wunderact Gottes aus der Jungfrau Maria

[1] Mth. 5, 17 f. — [2] Mth. 23, 3. 23 u. 5, 20. — [3] 5, 20. 15, 3 6.
[4] Mth. 19, 28 f.

entspringen ließen, womit eine fleischliche Abstammung von dem Davididen Joseph ausgeschlossen war. Aus der Geschichte des Judenchristen Cerinth, der ausgegangen von der alexandrinischen Religionsphilosophie in der Zeit Domitians und Trajans zu Ephesus seine philonischen Schöpfungstheorien vortrug, erfahren wir, wie heftig über diese Frage gestritten wurde[1] und wie sehr man es Cerinth bereits verdachte, daß er mit dem Apostel Paulus Jesum dem Fleische nach von David abstammen ließ. Während die früheren pharisäischen Christen gerade auf die fleischliche Abstammung von David besondern Werth legten, sieht sich Cerinth um dieser gemeinen Ansicht willen angefochten, während sich spätere Elkesaiten sogar bis zur Polemik gegen David, den blutigen König, Mörder, Ehebrecher und Harfenspieler steigerten[2] und um so mehr die wunderbare Geburt Jesu betont wissen wollten. Unser Evangelist wird sowohl den pharisäischen, wie den essäischen Christen gerecht. Er gibt den ihm überlieferten Stammbaum Jesu, der Joseph, den Vater Jesu, als Davididen erweist, aber, indem er die Mutter Jesu als Josephs Gattin hinzufügt, schreibt er, statt des ursprünglichen ἐξ οὗ zweideutig ἐξ ἧς, womit Jesus nur als Sohn Marias bezeichnet wird, so daß die jungfräuliche Erzeugung, die die essäisch Gesinnten verlangten, nun dennoch eingeschaltet werden konnte. Wie aber diese Entscheidung durchaus mit Rücksicht auf bestimmte Wünsche getroffen wurde, das zeigt die Thatsache, daß es Judenchristen gab, die diesen Stammbaum aus dem Evangelium entfernten und andere, die ihn festhielten.[3] Es handelt sich also keineswegs um einen naiven Widerspruch, sondern um einen vollbewußten absichtsvollen Ausgleich, der nur nicht allen genug that.

Indem der Verfasser nun die essäische Ansicht von der Erzeugung Jesu als geschichtlichen Vorgang zu erzählen unternimmt, greift sein: „mit der Geburt Jesu aber verhielt es sich also" zurück auf ein Vorbild des alten Testaments. Was die göttliche Stimme 1 Mos. 17, 19 und Jos. Ant. II; 9, 3 dem Abraham bei Ankündigung eines Sohnes sagt, läßt der Evangelist hier an Maria vermelden. Dazu ist der Gottesbote an Maria just derselbe Engel, der vor Simsons Geburt

[1] Die zuverlässigsten Nachrichten über Korinth finden sich bei Hippolytos Refut. Ausg. von Duncker u. Schneidewin S. 346. 404. 406. 526. Dazu Epiph. 30, 14. — [2] Epiph. haeres. 30, 15 u. 18. Clem. Homil. 3, 25. — [3] Epiph. haer. 30, 14.

dem Weibe Manoah's erschien, denn er spricht zu Maria fast dieselben Worte, die wir Richter 13, 3 lesen: „Du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären und er wird anfangen Israel zu erretten". Zu Bethlehem muß der Nazarethaner geboren werden, um Micha 5, 1 zu erfüllen: „Du aber Bethlehem Ephrata, klein solltest du sein unter Judas Geschlechtsorten, aber aus dir wird mir hervorgehn, der Herrscher sein soll in Israel". Als Sternensohn nach Num. 24, 17 erweist ihn dann die Erzählung von dem Stern, der den Weisen des Morgenlands aufgeht. Dieselbe Stelle, die später dem tapfern Freunde Akibas Anlaß ward, sich Barkochba zu nennen, ward der Anstoß zu der Erzählung unseres Evangelisten. „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt, hatte einst Bileam den Moabitern geweissagt, ich schau ihn, doch nicht nahe: es tritt hervor ein Stern aus Jakob, es steiget ein Scepter aus Israel". Das Targum Onkelos bezog diese Stelle auf den Messias und paraphrasirte: „Es steigt ein König aus Jakob, ein Gesalbter aus Israel", und so ging das schöne Bild des Sternes dem Targumisten verloren. Der astrologische Glaube ihrer Zeit hatte dagegen andere dahin geführt, den bildlichen Stern als einen wirklichen zu fassen, der als Zeichen des Messias am Himmel aufsteigen sollte, so wie auch Abrahams Geburt durch das Aufgehen eines neuen Gestirns am Himmel soll vorher verkündet gewesen sein.[1] Von diesem Sterne des Messias nun weiß unser Evangelist, daß er zur rechten Stunde am Himmel erschienen und von den sachverständigsten Beobachtern, von Magiern des Morgenlands d. h. von chaldäischen Astrologen entdeckt und erkannt worden sei. An die Erfüllung des einen messianischen Merkmals reiht der Evangelist dann gleich ein zweites. Nach der Schilderung, die Jesaja 60 von der messianischen Zeit gibt, sollen in derselben die entferntesten Völker und Könige zur Verehrung Jehovas nach Jerusalem kommen und ihm Gold, Weihrauch und köstliche Steine darbringen.[2] Eben diese Gaben bringen nun die Magier des Morgenlands huldigend dem Jesuskinde, nur daß an die Stelle der köstlichen Steine, die in die Hütte zu Bethlehem nicht paßten, „Myrrhe" gesetzt wird,[3] und da jene prophetische Stelle das Wallfahren fremder Völker

[1] Jalkut Rubeni f. 32, 3. Test. XII Patriarcharum, test. Levi' 18. Fabric. Cod. pseud. V. T. p. 584. Pesikta Sotarta f. 48, 1 bei Schöttgen 2, S. 531. Protevang. Jac. c. 21. Ign. ep. ad. Eph. 19. — [2] Jes. 60, 6. — [3] Matth. 2, 11.

nach Jerusalem mit einem über dieser Stadt aufgegangenen Lichte in Verbindung bringt,[1] so läßt der Evangelist den Stern vor den fremden Wanderern herziehen „bis daß er kam und stand über der Stelle, wo das Kindlein war", ähnlich wie die stella facem ducens dem Aeneas den Weg von Troja nach seinem gelobten Lande gewiesen hatte.[2] Der Stern hatte aber die Weisen in die Nähe eines entsetzlichen Mannes geleitet, des blutigen Herodes, dessen finstere Gestalt sich tief in der Volkserinnerung eingegraben und dessen Andenken die verschiedenen Bücher des Josephus bei Juden und Heiden eben wieder erneuert hatte. Ihn in die Jugendlegende Jesu hereinzuziehen, lag um so näher als auch von Mose, dem ersten Propheten, eine ähnliche gefährdete Kindheit erzählt ward. In der That hat für das Folgende die Kindheitsgeschichte Mosis das Vorbild abgegeben, und zwar ist es die Ausbildung dieser Geschichte, die wir bei Josephus, Ant. II; 9, 2 lesen, die dem Evangelisten vorschwebte. Nach Josephus war nämlich Pharao zu seinem Mordbefehl gegen die jüdischen Knäblein dadurch gekommen, daß seine Schriftdeuter ihm mittheilten, es werde ein Kind geboren werden, das den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen werde. Ganz so erfährt der argwöhnische jüdische Tyrann hier durch die Chaldäer, der Messias der Juden sei geboren, denn sein Stern stehe am Himmel. Da er nun den betreffenden Knaben nicht zu ermitteln vermag, läßt Herodes wie Pharao alle Knaben tödten „in Bethlehem und der ganzen Mark, die zweijährig und darunter waren". Das messianische Kind selbst wird zwar nicht wie der junge Moses etwa den Wassern des Jordan anvertraut, aber die Richtung der Flucht nach Aegypten hat doch die Rücksicht auf das mosaische Vorbild dictirt, sowie die auf den Messias gedeutete Stelle Hosea 11, 1: „Aus Aegypten rief ich meinen Sohn". Zur Rückkehr in die Heimath lädt der Engel die Maria mit den Worten 2 Mos. 4, 19: „Sie sind gestorben, die dir (dem Kinde) nach dem Leben trachteten", wobei die Mehrzahl der ζητοῦντες sich nur aus der Berücksichtigung der Schriftstelle erklärt, die der Evangelist vor sich hatte. Nach dem Allem ist wohl kein Zweifel, daß wir in der Vorgeschichte des Matthäus keine volksmäßig entstandene Sage, sondern eine schriftmäßig gebildete Legende besitzen. Mit der Rückkehr nach Nazareth und der Jugend Jesu ist dann der Evangelist da angekommen, wo die historische Quelle (der Urmarkus) einsetzt, bei dem

[1] V. 1 u. 3. — [2] Aeneide 2, 693 f.

Auftreten Johannes des Täufers. So hat der Evangelist im Folgenden minder frei gearbeitet. Dennoch schweben ihm auch hier bei seiner Erzählung die Vorbilder des alten Testaments nicht selten vor. Wie der Grundschrift so repräsentirt auch ihm das vierzigtägige Fasten in der Wüste die vierzigjährige Wüstenwanderung Israels, die als Abbild und Vorbild auf einander bezogen sind und der Gesetzgebung auf dem Sinai entspricht die an den Anfang gestellte Bergrede Jesu, die das neue Reich eröffnet. Auch was dazwischen steht, (4, 13—16) die Uebersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapernaum ist eine Einschaltung, die der Evangelist hinzugefügt hat, damit sich Jesaja 9, 1. 2 am Leben Jesu erfülle. Eben darum wird die Landschaft, in die Jesus nunmehr eintritt mit den damals nicht mehr üblichen Namen „Sebulon und Naphtali" bezeichnet, um zu erinnern, wie ein Wort des Propheten Jesaja in jenem Wirken sich erfüllte: „Wie die Vorzeit in Schmach gebracht das Land Sebulon und Naphtali, so bringt die Folgezeit zu Ehren den Strich am See, jenseits des Jordans, das Galiläa der Heiden; das Volk das im Finstern wandelt, schauet ein großes Licht".[1] Bei dem Einzug in Jerusalem erfüllte Jesus die Verheißung des Sacharja vom Friedensfürsten.[2] Hatte der Prophet in poetischer Fülle von dem Esel geredet, von dem Füllen der Eselin, so genügt auch unserem Evangelisten das eine Thier seiner Grundschrift nicht,[3] sondern seine Boten finden zu Bethphage neben der Eselin auch noch das Füllen angebunden, das dem hebräischen Parallelismus sein Dasein verdankt.[4] Den Lohn des Judas normirt der Verfasser nach Sach. 11, 12 auf dreißig Silberlinge.[5] Hängen muß sich im Widerspruch mit Act. 1, 18 der Verräther des Sohnes Davids, als Gegentypus zu Ahitophel dem Verräther des Stammvaters[6] und wenn statt eines Ackers des Schatzkastens ein Töpferacker für die dreißig Silberlinge gekauft wird, so beruht das lediglich auf einer falschen Uebersetzung von Sach. 11, 13.[7] Den Trank am Kreuze, den nach der Grundschrift das Mitleid der Soldaten mit Myrrhe gemischt hatte,[8] verbittert Matthäus mit Galle, in Erinnerung an den Seufzer des

[1] Jes 8, 23—9, 1 — [2] Sach. 9, 9. — [3] Vgl. Mr. 11, 7; Luc. 19, 33. — [4] Mth. 21, 2. — [5] Mth. 26, 15 gegen Mr. 14, 11. — [6] Vgl. 2 Sam. 17, 23 bei d. LXX. Vgl. Ps. 41, 9 u. Joh. 13, 18. — [7] Wo der Verfasser an einen Töpfer יוֹצֵר dachte, während von dem Schatzkasten יוֹצֵר die Rede ist. — [8] Mr. 15, 23.

Psalmisten: „sie thaten in meine Speise Galle und für meinen Durst tränkten sie mich mit Essig“ [1] und schließlich legt er den Hohenpriestern Worte in den Mund, in denen sie selbst sich als Feinde Gottes bezeichnen, indem sie mit Ps. 22, 9 Worte der Lästerer reden: „Er hat Gott vertrauet, der erlöse ihn!“ In allen solchen Einschaltungen und Correcturen der Grundschrift kann man das Bestreben nicht verkennen, das Bild Jesu möglichst als Erfüllung eines alttestamentlichen Messiasbilds zu zeichnen, wobei bald dem alten Testament, bald dem Leben Jesu Gewalt angethan wird.

Endlich erinnert an diesen judaistischen Vorstellungskreis auch die gröbere Ausgestaltung des Wunderbaren, die nirgends schroffer auftritt als gegen Schluß. In dem Augenblick, daß Jesus den Geist aufgibt, zerreißt der Vorhang des Tempels in zwei Stücke von oben bis unten; „und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber thaten sich auf; und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf, und gingen aus den Gräbern nach seiner Auferstehung, und kamen in die heilige Stadt, und erschienen Vielen“.[2] Dem bereits im Umlauf befindlichen Gerüchte, daß die Jünger Jesu den Leib des Todten gestohlen hätten, begegnet der Evangelist nicht bloß durch einen „großen“ Stein, der auf das Grab gewälzt wird, sondern auch durch eine Wache, die er vor demselben aufstellt und ein Siegel, das Pilatus auf den Stein legt. Aber siehe, ein Engel steigt vom Himmel herab und wie er den Stein wegwälzt, entsteht ein Erdbeben und Christus tritt hervor, und die Soldaten können es bezeugen, daß sein Aussehen war „wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee und sie selbst erbebten und waren vor Furcht wie todt“.

Außer diesen sachlichen Merkmalen gibt es dann auch ein persönliches, das uns über die Richtung des Schriftstellers orientirt, der Kampf nämlich um die Apostelstellung, der in allen Evangelien indirect, gleichsam unter der Decke, geführt wird. So entschieden uns der dritte und vierte Evangelist durch die Hervorhebung der geistigen und sittlichen Schwäche der ersten Jünger und des Petrus insbesondere, den Eindruck zu geben verstehen, daß es durchaus der Berufung Pauli noch bedurfte, um die Sache Jesu hinauszuführen, so entschieden tritt Matthäus für Petrus ein, den er sofort bei der Aufzählung der Zwölfe als den Ersten von allen bezeichnet. „Du bist ein Fels, läßt er so auch zum

[1] Ps. 69, 22 in Mth. 27, 34. — [2] Mth 27, 52.

Schluß Jesum sprechen, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde und die Pforten der Hölle sollen nicht stärker sein als sie. Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben und was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein".[1] In Betreff des Paulus fehlt es dagegen keineswegs an polemischen Seitenblicken. Paulus hatte in seiner Demuth, 1. Kor. 15, 9, sich selbst den Kleinsten unter den Aposteln genannt, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Der Verfasser bestätigt dieses Urtheil, nicht aber deßhalb, weil Paulus die Gemeinde verfolgte, sondern weil er das Gesetz nicht gehalten habe. „Wer eines der Gebote, läßt er Jesum sprechen, auch der kleinsten, auflöst und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer sie aber thut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich".[2] Ebenso hat er das Wort Jesu von der Zurückweisung der Uebelthäter, das nach Lukas an die Galiläer und Landsleute sich richtete,[3] vielmehr auf eine innerkirchliche Schule bezogen, die sich auf ihre Weissagungen, Exorcismen und Thaten im Namen Jesu beruft und die dennoch den Bescheid erhalten wird: „Ich habe Euch noch nie erkannt, weichet von mir, ihr Uebertreter des Gesetzes". Diese Gesetzlosen meinen zwar, daß sie durch den Glauben an den Messias allein, durch Herr, Herr sagen, in's Himmelreich kommen könnten, obwohl sie das Gesetz übertreten, allein Jesus selbst hat auf sie geweissagt als auf die falschen Propheten, die zu der Gemeinde in Schafskleidern kommen, aber inwendig reißende Wölfe sind. Nicht auf das Weissagen in seinem Namen, noch auf das Teufelaustreiben in seinem Namen, auf das sich Paulus 2 Kor. 12, 12 beruft, kommt es an, sondern der Herr wird sie abweisen wegen ihrer Uebertretung des Gesetzes. Ja selbst dem Gleichnisse Jesu, auf das sich die Pauliner für ihre Heidenbekehrung vor allem beriefen, in dem die Gäste des Messias von den Wegen und Zäunen geladen werden, weiß der Evangelist eine Spitze gegen Paulus hinzuzufügen.[4] Wie das Mahl nämlich angerichtet war, so fährt Matthäus fort, „da ging der König hinein, die Gäste zu besehen, und sah allda einen Menschen, der hatte kein hochzeitlich Kleid an, und sprach zu ihm, Freund, wie bist du hereingekommen und hast doch kein hochzeitlich Kleid an? Er aber verstummte. Da sprach der König zu den Dienern: Bindet ihm Hände und Füße, und werfet ihn hinaus in die Finsterniß

[1] Mth. 16, 17—19. — [2] Mth. 5, 19. — [3] Luc. 13, 22. — [4] Mth. 7, 23 Bei Matthäus sind es die ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, bei Lucas 13, 27 vielmehr die ἐργάται ἀδικίας.

draußen; da wird sein Heulen und Zähnklappern". Das Fehlen des hochzeitlichen Kleides bei dem Mahle des Messias kann nur die mangelnde Gesetzeserfüllung bedeuten, und so ist klar, auf wen dieser Zusatz zu dem Gleichnisse Jesu zielt.

Im Wesentlichen also haben wir hier die Heilsbotschaft nach den Auffassungen, die innerhalb des Judenchristenthums herkömmlich waren. Freilich schlägt überall wieder der großartige Geist Jesu selbst durch die engen Einschränkungen hindurch, da es unmöglich war, die „Reden" Jesu zu reproduciren, ohne damit auch die Weltbestimmung des Christenthums anzuerkennen. Nicht Alles mithin, was universell, was antijüdisch ist, darf als spätere Einschaltung in das Buch angesehen werden. Eben so wenig freilich sind wir befugt, was streng jüdisch, was essäisch, was nach dem apokryphen Geschmack der ebjonitischen Secte schmeckt, als solche zu behandeln. Die historische Quelle kannte freilich jene ächt essäischen Erzählungen von der übernatürlichen Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist und von seinen, dem Moseskind ähnlichen Jugendschicksalen, *nicht*, sondern begann wie unser kanonischer Markus mit der Taufbewegung des Johannes, „dem Anfang des Evangeliums", allein jenes essäische Grauen vor den natürlichen Functionen der sinnlichen Natur, der Glaube an die Verdienstlichkeit des Fastens, an einen Verkehr des Messias mit den Engeln, die ihm dienen und ihn speisen, sind durchaus ein Ausfluß einer Richtung, die wir gerade in der flavischen Zeit und in den ersten Jahren Trajans mächtig wissen. Das Christusbild dieser Epoche verlangt einen ohne Zeugung Gebornen, mit dem prophetischen Geiste Gesalbten, der auch vierzig Tage ohne Speise zu leben vermag und den die Engel nähren. Ja dieser Christus muß, sehr im Widerspruch mit seinen antipharisäischen Reden, selbst Fasten und Askese empfehlen, um die bösen Geister zu bannen[1] und die selig preisen, die um des Himmelreichs willen sich zu Eunuchen gemacht haben.[2] Fasten und Keuschheitsgebote, in den Augen des Essäers die Blüthen des religiösen Lebens, sind hier dem in den Mund gelegt, der das Himmelreich im Innern suchte, nicht im Halten äußerer Gebote; so verlangte es der essäische Geist der flavischen Gemeinde; solche Züge aber gehören zum *judenchristlichen* Christusbild, nicht zu dem historischen Bilde Jesu von Nazareth.

[1] Mth. 17, 21. — [2] Mth. 19, 12.

4. Judaistische Apostelgeschichten.

Das Bild Jesu war von Haus aus zu sehr ein Bild des Friedens und die Grundsätze der Bergrede zu erhaben über den Gegensatz der Nationalitäten, als daß das Leben Jesu der geeignete Boden hätte werden können, um den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, der die christlichen Gemeinschaften spaltete. Dieser Gegensatz bestand aber noch immer unversöhnt fort und offenbart sich vor Allem in dem feindseligen Andenken, das das gesetzestreue Christenthum dem Vater des gesetzesfreien zollte. Man sah in Paulus den Urheber des Zwiespalts in der Gemeinde, die durch ihn verhindert wurde, die Friedensgedanken Jesu zu verwirklichen. Er war, nach einem den Judenchristen geläufigen Bild, der „feindliche Mensch", der heimlich Unkraut unter den Waizen auf dem Acker des Messias gesäet hatte. „Da die Leute schliefen, kam der Feind und säete Unkraut zwischen den Waizen und ging davon. Da nun die Saat aufsproßte und Frucht brachte, fand sich auch das Unkraut. Da traten die Knechte zu dem Hausvater und sprachen zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? woher hat er denn Unkraut? Er aber sprach zu ihnen: Das hat der feindliche Mensch gethan".[1] Das war im Ganzen das Bild, das man sich in der flavischen Periode vom apostolischen Zeitalter machte und das die judenchristlichen Parteischriften nur im Einzelnen ausführen. Mochte man in Vielem sich die Praxis des Apostel Paulus unter dem Zwang der neuen Lage aneignen, es ward darum der traditionelle Haß gegen den großen Gegner der eigenen Vorfahren nicht geringer und der Widerspruch der ihm auch jetzt noch anhängenden Diasporagemeinden steigerte die Abneigung. Man verdoppelte die Lästerungen, die schon die Väter gegen seine Person erhoben, zumal der polemische Inhalt seiner Briefe, die in aller Hände waren, eine derartige Vertheidigung nöthig zu machen schien. Zwar in der Gegenwart waren die Judaisten wieder zur Mehrheit geworden und die fanatische Erregung, die durch den ganzen Körper des jüdischen Volkes ging, mochte ihnen auch in den christlichen Gemeinden vor den Heidenchristen einen Vorsprung geben. Bei dem Allen schien man Paulus *einen* Vorzug nicht entreißen zu können. Er war der Erste gewesen, der das Christenthum im Innern Kleinasiens und in Griechenland gepflanzt

[1] Mth. 13, 24 f.

hatte, und er hatte ruhmvoller als irgend ein anderer Apostel in Rom selbst als Märtyrer geendet.

Der erstgenannte Vorzug war schon zu Lebzeiten des Paulus ein Gegenstand judaistischer Bemängelung gewesen. Man warf Paulus vor, er schreibe mit Unrecht das ganze Heidenchristenthum auf seine Rechnung und thue dergleichen, als ob außer ihm Niemand in der Völkerwelt gearbeitet habe. „Wir rühmen uns nicht in's Maßlose, mußte der Apostel versichern, sondern nach dem Maß des Bereichs, den uns Gott als Maß zugetheilt hat, um auch bis zu euch zu gelangen. Denn wir maßen uns nicht zu viel an, als hätten wir nicht bis zu euch gelangt; wir sind ja auch bis zu euch gekommen mit dem Evangelium Christi. Und wir rühmen uns nicht in's Maßlose über fremde Arbeit, haben aber Hoffnung, wenn euer Glaube wächst, bei euch noch so groß zu werden, wie es in unserem Bereiche nur möglich ist, noch über euch hinaus das Evangelium zu verkündigen, nicht aber in fremdem Bereich uns des Fertigen zu rühmen".[1] Dieser Vorzug des Apostels, daß er es gewesen, der an zahlreichen Orten das Evangelium gepflanzt, war freilich dadurch einigermaßen in Vergessenheit gerathen, daß mit der Ueberfluthung der auswärtigen Gemeinden mit palästinensischen Auswanderern allmählich das Evangelium des Petrus sich an die Stelle des Paulus setzte. Den späteren Generationen erschien dann die Sache bald persönlich so, als ob nicht Petri Lehre, sondern Petrus in Person den Fußstapfen des Paulus gefolgt wäre, um das Evangelium auszurichten. Dionysius von Korinth, der unter Antoninus Pius blühte,[2] sagt in einem Briefe an die Römer: „Ihr habt durch euern Brief die von Petrus und Paulus zu Rom und Korinth angelegte Pflanzung fest mit einander verbunden. Denn beide haben auch uns in unserem Korinth gepflanzt und ebenfalls unterrichtet, gleichermaßen haben sie auch in Italien unerschrocken gelehrt und sind zu derselben Zeit den Märtyrertod gestorben".[3] Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war es also bereits eine allgemein anerkannte Annahme, daß Petrus eben so gut wie Paulus in Hellas und Italien gewirkt habe und daß Beide der gleichen Märtyrerkrone theilhaftig geworden seien. Liegt nun schon darin eine Benachtheiligung des Paulus, daß er seine Arbeit in der Völkerwelt, sammt dem römischen Martyrium

[1] 2 Cor. 10, 13 flgde. — [2] Euseb. H. E. 4, 21. — [3] Euseb. H. E. 2, 25.

mit Petrus theilen muß, so beweist die Thatsache, daß die Nachricht von einem römischen Aufenthalt des Petrus zuerst in einem schroff judaistischen Buche auftritt, sehr deutlich, daß die dem Apostel feindliche Partei geflissentlich den Paulus zum Vortheil ihres Apostelhaupts plündern wollte. Wohl erwiederte sie, kam Paulus früher nach Antiochien, Korinth und Rom als Petrus, aber nur, um überall den Samen einer falschen Lehre auszustreuen, hinter ihm her kam dann erst der wahre Apostel, um das Unkraut auszuraufen, das der „feindliche Mensch" gesäet hatte. „Wie Adam kam vor Christus, Kain vor Abel, so sagt Petrus in den klementinischen Homilien, so kam ich nach Jenem und folgte auf ihn, wie das Licht auf die Finsterniß, wie auf die Unwissenheit die Erkenntniß, wie auf die Krankheit die Heilung".[1] Man setzte mithin von dieser Seite Petrus in einen persönlichen Gegensatz zu Paulus, der in dieser Weise geschichtlich nicht bestanden hat. Hörte man diese parteisüchtige Darstellung, so war Petrus Lebensaufgabe wesentlich die, Paulus aus dem Felde zu schlagen und der Verkehr zwischen beiden wurde lediglich nach Maßgabe der Szene Gal. 2 vorgestellt, wo sich die beiden Apostelfürsten in's Angesicht widerstanden. Nicht friedlich, wie ihre Bilder an dem Portale eines christlichen Doms, sondern in der Auslage des borghesischen Fechters stehen sich, nach dieser Geschichtsauffassung, beide Apostel gegenüber. Pauli Bericht über das Streitgespräch, das er zu Antiochien mit Petrus führte, wurde die geschichtliche Grundlage einer sich immer weiter ausspinnenden Sage, die für uns wesentlich aus den klementinischen Homilien und Recognitionen zu schöpfen ist, die aber nebenbei auch für die Geschichtsdarstellung der kanonischen Apostelgeschichte, der apostolischen Constitutionen[2] und der apokryphen Akten des Petrus und Paulus[3] das Material geliefert hat.

Auffassungen, wie die erwähnten, mochten schon lang in der Welt der Judenchristen umgelaufen sein, zu festerer Gestalt gelangten sie jedoch erst durch eine judaistische Tendenzschrift über das Leben des Petrus, die vielleicht im Gegensatz zu der später von der Apostelgeschichte benützten Schrift über die Reisen des Paulus, vielmehr die Thaten des Petrus und seine Kämpfe mit Paulus zu berichten

[1] Clem. Hom. II, 16. 17. Edit. Dressel. Götting 1853 p. 53. 54. — [2] Constit. Apost. 6, 7—9. — [3] In Tischendorf, Acta apostolor. apocr. Leipz. 1851. S. 1—39.

wußte. Dieselbe trug wahrscheinlich den Titel „Thaten des Petrus", *πράξεις Πέτρου*,[1] und ist die Quellschrift, aus der die gesammte, nachmals nach Klemens genannte historische Literatur hervorgewachsen ist.[2] Der sehr complicirte literärische Prozeß dürfte folgendermaßen vorzustellen sein. Die *πράξεις Πέτρου* berichteten im Gegensatz gegen die Gal. 2 erzählte Abfertigung des Petrus durch Paulus, wie im Gegentheil Petrus den Paulus zu Antiochien und an andern Stationen Kleinasiens siegreich bekämpft und widerlegt habe, wie er namentlich zu Cäsarea und zuletzt zu Rom vor dem Stuhle des Kaisers ihn gründlich besiegte und wie Paulus keineswegs als Märtyrer, sondern vielmehr in Folge mißglückter Gaukelwunder und tollkühn versuchter Krafterweisungen gestorben sei. Es ist anzunehmen, daß diese erste

---

[1] Dieser Name kommt noch bei Photius, bibl. cod. 112, 113 für die *περίοδοι* vor und ist auch Euseb. H. E. 3, 3 bekannt. Epiph. haer. 30, 16 redet allgemeiner von *πράξ. ἀποστόλων* ähnlichen Inhalts; wir adoptiren den erstern Namen als Bezeichnung der Grundschrift der Kerygmen, wie diese immer geheißen haben mag. — [2] Sowohl den klementinischen Homilien wie den Recognitionen diente eine ältere Schrift als Quelle, die bald unter dem Namen „Reisen des Petrus beschrieben von Klemens" (*περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος*) bald als „*ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος*" citirt wird. Vgl. Lipsius, Die Quellen der röm. Petrus-Sage p. 14 f. Aber diese Anagnorismen des Klemens sind selbst nur die Bearbeitung einer älteren Schrift, die den Titel „Predigten des Petrus" (*κηρύγματα Πέτρου*) trug. Diese „Kerygmen Petri" bestanden nach Recogn. 3, 75 aus zehn Büchern, enthaltend die Predigten des Petrus und seine Disputationen mit dem Magier Simon zu Cäsarea. Da diese Schrift indessen selbst bereits über die Kämpfe zu Cäsarea hinausweist nach Rom, wo Simon Magus höhere Ehren zu erringen hofft (Recogn. 3, 63. Homil. 1, 16), so kann die Sage, die hier vorausgesetzt wird, nicht mit diesen Kämpfen zu Cäsarea geschlossen haben. Vielmehr ist zu unterstellen, daß, was die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verbreiteten „Acten des Petrus und Paulus", die Origenes (In Joann. 20, 10. Op. 4, 332 ed. de la Rue) einfach als Acten des Paulus citirt, was ferner die „apostolischen Constitutionen" und Justin, Apol. 1, 26. 56 von den Thaten des Simon zu Rom berichten, ebenfalls der ursprünglichen Sage angehört hat, da diese nicht mit Simons Abreise nach Rom, sondern mit seinen dortigen Wundern und ihrem kläglichen Ende geschlossen haben wird. Da nun diese katholischen Akten des „Petrus und Paulus" eine ebjonitische, sehr antipaulinische Schrift zur Quelle haben, die wie oben gesagt, wahrscheinlich den Titel *πράξεις Πέτρου* trug, so dürfen wir in dieser die gemeinsame Quelle für diese gesammte romanhafte Literatur erkennen, die herauswuchs aus einer Erzählung der sieghaften Kämpfe des Petrus gegen Paulus, welcher am Stuhle des Kaisers zu Rom von Petrus als Gaukler entlarvt wird.

antipaulinische Apostelgeschichte den Paulus bei seinem Namen nannte, wenigstens kannte Epiphanius „Apostelgeschichten" voll Lügen über Paulus[1] und dieser Kirchenvater würde aus eigenem Scharfsinn nie entdeckt haben, wer „Simon Magus" sei, wenn die Bücher, von denen er redet, den Apostel bereits mit diesem Pseudonym benannt hätten. Wie aber schon die ursprüngliche Quelle den Namen des Paulus gern umschrieb und ihn lieber mit Matth. 13, 28 als den „feindlichen Menschen" bezeichnete, der Unkraut auf den wohlbestellten Acker der Kirche säte, so fanden auch die späteren Bearbeiter die directe Polemik gegen den Apostel der Vorhaut entweder unschicklich oder unvortheilhaft und ersetzten den Namen des Paulus in diesen Streitschriften durch den jenes Gauklers Simon, der der Gemeinde als Genosse und Kuppler des Claudius Felix, vielleicht auch als Prophet von Tirathaba noch immer in Erinnerung war. So berichten die verschiedenen Umarbeitungen, Erweiterungen und Fortsetzungen dieser „Thaten des Petrus" von einem Kampfe des Säulenapostels gegen den „Magier" oder den „verhaßten Menschen", hinter welcher Bezeichnung doch von Haus aus nur Paulus zu suchen ist.[2]

---

[1] Haer. 30, 16. — [2] Aus der Grundschrift der „Akten des Petrus" erwuchsen mithin die „Kerygmen des Petrus", aus diesen die „Anagnorismen des Klemens", auch „Reisen Petri" genannt, aus diesen die „Homilien" und „Recognitionen" des Klemens. Während alle diese Bearbeitungen auf judenchristliche Kreise zurückweisen, die zwar die directe Polemik gegen Paulus scheuen, innerlich jedoch ihm abgeneigt sind, sind die „Thaten des Petrus" anderseits auch von katholischem Standpunkt aus bearbeitet worden. So entstanden die „Thaten des Petrus und Paulus", die Origenes vermuthlich zum Unterschied von jener ebjonitischen Schrift einfach als „Thaten des Paulus" citirt. Orig. in Joann. T. XX, 12 opp. 4, 332 de la Rue. Sie benützen das biographische Material der ebjonitischen Schrift, scheiden aber zwischen Simon Magus und Paulus und lassen Paulus selbst am Kampf gegen den Magier Theil nehmen. Ganz dasselbe Verfahren hat auch die kanonische Apostelgeschichte 8, 18. 13, 6 eingehalten, indem sie den Magier und Paulus auseinander hält und unter die Quellen, die sie benützte, dürften gleichfalls die ebjonitischen „Thaten des Petrus" zu rechnen sein. Unter den secundären Schriften sind die Acta Petri et Pauli, da sie Beziehungen auf den ersten Petrus- und den ersten Timotheusbrief enthalten, nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusetzen. Ungefähr in die gleiche Zeit fallen die „Reisen des Petrus" (oder Anagnorismen des Klemens), wie ihre vom Hofe Hadrians und des Antonius Pius erborgten Namen, Matidia, Faustus, Faustinus und Faustinianus beweisen. Früher würde dagegen die Abfassung der Kerygmen zu setzen sein, da sie in den Anagnorismen bereits

Die Entstehung der ebjonitischen Grundschrift wird man in eine Periode setzen müssen, in der das Bild des Apostels der Erinnerung schon so weit entschwunden war, daß die Gegner es in dieser Weise verzerren konnten, wie hier geschieht, und in der doch anderseits dasselbe noch so in den Gemeinden lebte, daß alle jene Anspielungen auf seine Thaten, Schicksale und Worte verstanden werden konnten, die die eigentlichen Pointen der Erzählung bilden. Der Generation der siebziger Jahre, die Paulus noch kannte, konnte ein solches Zerrbild wohl nicht geboten werden und die der trajanischen Christenverfolgung hatte schwerlich mehr jene Einzelheiten, auf die die Sage anspielt, in Erinnerung und war auch sicher nicht aufgelegt, statt gegen die heidnischen Dränger, gegen ihre eigenen Vorgänger zu eifern. In den zwei Jahrzehnten, die zwischen der Mitte der flavischen und dem Ende der trajanischen Zeit liegen, um die Wende des Jahrhunderts, mag mithin jene Parteischrift entstanden sein, aus der dann die Simonsage herauswuchs.

Von dem Standpunkt ausgehend, daß der Kern der ganzen Sage in der Geschichte des Streits Pauli mit Petrus zu Antiochien zu suchen sei, wird man als ältesten Bestandtheil derselben von vorn herein alles Das betrachten, was handgreiflich seine Spitze gegen Paulus kehrt, um so mehr, als die Kirchenlehrer zu Ende des zweiten Jahrhunderts diese Beziehung auf Paulus nicht mehr verstehn, dieselbe also auch nicht nachträglich in die Sage hereingetragen worden sein kann. Auch sind gerade diejenigen Elemente, die den Recognitionen und Homilien gemeinsam sind, also sicher einer ältern Quelle entstammen (Hom. 1—3. 16—20, 10 vgl. mit Recogn. 1—3.), am meisten von dieser antipaulinischen Tendenz beherrscht.[1]

Fassen wir nun diese antipaulinischen Bestandtheile zusammen, so ergibt sich zunächst folgende Erzählung, die den wesentlichen Inhalt der uns verlorenen acta Petri gebildet haben wird.

---

wieder umgestaltet wurden und vollends die von allen Parteien benützten judenchristlichen „Thaten des Petrus" sind sicher ein altes Buch, das noch ganz den ungeschwächten Haß der Judaisten gegen das Andenken des Paulus athmet. Lipsius, Quellen der Petruss. p. 17 setzt sie: „längere Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts".

[1] Eben dahin gehört der Abschnitt der Const. Ap. 6, 7—9, der erzählt, wie Petrus mit dem ψευδαπόστολος Simon zu Cäsarea Stratonis zusammentrifft. Lipsius, a. a. O. p. 21.

Die Geschichte beginnt mit der ersten Wirksamkeit der Apostel. Nach ihrer ersten Missionsfahrt in die Welt, wird uns berichtet,[1] kehren die zwölf Apostel zum Passahfest nach Jerusalem zurück und jeder erzählt, was er vollbracht. An die Reiseberichte reihen sich dogmatische Erörterungen, denen das Volk mit Andacht zuhört. Aus der Schaar der Schriftgelehrten erheben sich Gegner mit Einwendungen, aber bald der Eine, bald der Andere der Apostel schlägt die Angriffe auf Jesus siegreich zurück. Unter dem Eindruck dieser Gespräche ist es bereits an dem, daß das Volk sich taufen lassen will, da tritt ein homo quidam inimicus hervor,[2] versucht erst durch Ansprache an die Männer Israels diese den Aposteln zu entfremden und schreitet, als das mißlingt, zur Gewalt. Er selbst dringt mit seinen Begleitern in den Tempel ein, ergreift einen Feuerbrand vom Altar und gibt das Zeichen zur Verfolgung. Eine allgemeine Verwirrung entsteht, Schreien der Mörder und der Gemordeten, das Blut fließt in Strömen, der „feindliche Mensch" stürzt den Jakobus von den obersten Stufen des Tempels herab und läßt ihn für todt liegen.[3] Die Gläubigen heben den Jakobus auf, tragen ihn nach Haus und ziehen am folgenden Morgen fünftausend Köpfe stark nach Jericho. Dorthin sendet ihnen Gamaliel Kunde, der „feindliche Mensch" habe von Kaiaphas den Auftrag erhalten, sie noch weiter zu verfolgen und reise mit Briefen desselben nach Damaskus, um die Christen auch dort auszurotten.[4]

Hier bricht der erste Abschnitt der ursprünglichen Quelle ab,[5] doch erfahren wir aus späteren Streitreden, daß der feindliche Mensch auf dem Wege nach Damaskus eine Vision hat, die ihn bestimmt, um Aufnahme in die christliche Gemeinde zu bitten, worauf er sich dann nachmals brüstet, er selbst sei auf dem Wege nach Damaskus von Christus zum Apostel berufen worden. In den Homilien erwidert Petrus auf diesen Anspruch des feindlichen Menschen, solche Gesichte bedeuteten keineswegs Wohlgefallen Gottes an dem, der sie hat, sondern den Zorn Gottes. Mit seinen Freunden aber, wie Mose, rede Gott von Angesicht zu Angesicht. „Wenn also auch dir unser Jesus in einem Gesichte erscheinend sich kundgab und mit dir verkehrte, so hat

[1] Clem. Recogn. 1, 44 f. Ed. Gersdorf. Lips. 1838 p. 25 f. — [2] Recogn. 1, 70. — [3] Bei Hegesipp, Euseb. 2, 23 stirbt Jakobus vielmehr in solcher Weise. — [4] Recogn. 1, 71. — [5] Vgl. darüber Lipsius, Quellen der Petruss. p. 27.

er, wie mit einem Widersacher zürnend, deßwegen durch Gesichte und Träume oder auch durch äußere Offenbarungen zu dir geredet. Kann aber Jemand durch eine Vision zum Lehramte befähigt werden? Und wenn du sagst, es sei möglich: warum hat der Lehrer ein ganzes Jahr hindurch mit Wachenden beständigen Umgang gehabt? Und wie sollen wir dir glauben, daß er auch dir erschien? Wie kann er dir auch erschienen sein, da du das Gegentheil von seiner Lehre denkst? Bist du von ihm auch nur Eine Stunde durch Anschauung und Unterricht zum Apostel gemacht worden, so verkündige seine Worte, lege seine Lehren aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war".[1] Wenn demnach die Bekehrung des „feindlichen Menschen", nach Maßgabe dessen vorzustellen ist, was Paulus Gal. 1, 15 f. von sich selbst erzählt, und was die Apostelgeschichte entweder den „Thaten des Petrus" selbst oder einer gemeinsamen Quelle entnahm, so scheint auch der weitere Zug, daß Paulus bei dieser Gelegenheit mit Blindheit geschlagen wurde, durch die judaistischen Schriften travestirt worden zu sein.[2] Man erinnere sich, daß nachweislich Lästergeschichten über Paulus von der Apostelgeschichte auf den von Paulus unterschiedenen Simon abgeladen wurden, so wird man nicht unwahrscheinlich finden, daß auch das Subject der Erzählung von Elymas ursprünglich Paulus war. Wenigstens braucht man Act 13, 6 nur statt Paulus Petrus und statt Elymas Paulus zu setzen, und die Scene von Cypern nach Damaskus zu verpflanzen, um eine Darstellung des Erblindens des „verhaßten Menschen" zu erhalten, die sich der in den Homilien vorausgesetzten Bekehrungsgeschichte sehr passend eingliedert. „Der Magier widerstand ihnen und trachtete den Statthalter vom Glauben abwendig zu machen. Der Apostel (Petrus) aber, voll heiligen Geistes sah ihn an und sprach: Oh Kind des Teufels, voll aller List und aller Schalkheit, Feind aller Gerechtigkeit, willst du nicht aufhören, die geraden Wege des Herrn zu verkehren? Und nun siehe, die Hand des Herrn kommt über dich und du sollst blind sein und die Sonne nicht sehen eine Zeit lang. Sogleich aber fiel Dunkelheit auf ihn und Finsterniß, und er ging umher und suchte Handleiter".[3] Vorausgesetzt, auch dieses Stück stammte aus der Simons-

[1] Clem. Hom. 17, 19 bei Dressel p. 351. — [2] Vgl. Lipsius a. a. O. p. 28. — [3] Act. 13, 6 f.

sage, d. h. aus den „Thaten des Petrus", so hätten wir nunmehr eine vollständige Parodie aller Vorgänge, die die Bekehrung des Paulus begleitet hatten, der Christenverfolgung, der Blendung, der Vision und der Bekehrung des so Gestraften. — Die Heilung des mit Blindheit Geschlagenen, seine Taufe und seine Aufnahme in den Kreis der Apostel wird dann der judaistische Roman nicht viel anders als die übrigen Quellen erzählt haben und wenn die Apostelgeschichte Paulus im Widerspruch mit dem Galaterbrief, sofort nach Jerusalem reisen läßt, wo er mißtrauisch empfangen, schließlich doch Zugang bei den Aposteln findet, kann sich diese unhistorische Composition leicht daher erklären, daß der Apostelgeschichtsschreiber sich für diese Periode von der judaistischen Darstellung des Lebens Pauli beeinflussen ließ, indem er sich darauf beschränkte, dieselbe von solchen Elementen zu reinigen, die das Bild des Apostels verunziert hätten, ihr sonst aber folgte.

An diese Geschichte der Bekehrung des „verhaßten Menschen" reihte sich dann in der ursprünglichen Erzählung ein Bericht der Reisen desselben.[1] Der falsche Apostel zieht von Stadt zu Stadt und von Land zu Land, um seine „gesetzlose und possenhafte Lehre" zu verkündigen. Er findet dabei um so größeren Beifall, als er den Heiden die Last des Gesetzes abnimmt und Mittel anwendet, Menschen zu gewinnen und ihnen gefällig zu sein.[2] Auch die Richtung dieser Reisen entspricht ungefähr der Gal. 1, 2 erwähnten Route des Apostel Paulus.[3] Von Cäsarea begibt sich der „verhaßte Mensch" über die phönicischen Küstenstädte nach Antiochien und Syrien.[4] Auf allen diesen Reisen läßt er sich angelegen sein, Petrus und die andern Säulenapostel bei den Heiden zu verläumden und zu verlästern, bis Gottes Zorn selbst ihm das Handwerk legt. Als Strafe für seine Aeußerungen über Petrus nämlich wird gedeutet, was 2 Kor. 12, 7 Paulus von sich selbst erzählt, daß ihm ein Engel des Satan gegeben sei, damit er ihn mit Fäusten schlage, damit er sich seiner überschwänglichen Gesichte nicht überhebe. Auch der judaistische Romanschreiber kennt diesen Engel und läßt den feindlichen Menschen schreiben: „In dieser Nacht haben Gottes Engel, mich Gottlosen, weil ich ein Feind Petri war, des Herolds der Wahrheit, schrecklich geschlagen." Also

[1] Vgl. Lipsius a. a. O. p. 29. — [2] Ep. Petri ad Jac. c. 2. — [3] Vgl. Lipsius, a. a. O. p. 29. — [4] Hom. 11, 36 17. 19.

bekennt Simon der Gemeinde Antiochien in einem feierlichen Widerruf dessen, was er früher gegen Petrus ausgesagt, wobei in dieser kläglichen Revocation die Formen des paulinischen Briefstyls aufs boshafteste nachgeäfft werden. An satirischem Witz fehlt es dem Verfasser auch durchaus nicht und die apostolischen Wendungen, *δεόμαι ὑμῶν αὐτὸς ἐγω, εἰδέναι ὑμᾶς θέλω, παρακαλῶ οὖν* u. s. w., stehn in einem höchst drastischen Contrast mit der unapostolischen Beichte des von den Engeln mit Fäusten Geschlagenen, der den lieben Brüdern nicht verhalten will, daß er ein Taugenichts sei und sie ermahnt und bittet, ihm nie wieder zu glauben, was er auch gegen Petrus reden möge.[1] Hinter dem „feindlichen Menschen" erscheint nun zu Antiochien, genau wie im Galaterbrief, Petrus, um den gestifteten Schaden wieder gut zu machen. Das Volk verwünscht den Gaukler und bereut unter Thränen, daß es von Petrus früher so schlecht gedacht habe und als der falsche Apostel wiederkehrt, und neuerdings Petrus verlästert, nimmt ihn das Volk bei seinem früheren Wort und wirft ihn unter Androhung des Todes zur Stadt hinaus.[2] Welche Abenteuer derselbe dann noch gehabt, beziehungsweise, wie weit noch das sonstige Leben des Paulus in die Parodie hineingezogen wurde, erhellt aus den Recognitionen und Homilien nicht. In den Recognitionen bringt ein Hauptmann Cornelius den auf Befehl des Kaisers verhafteten Gaukler nach Cäsarea;[3] in dem dem Simon Metaphrastes beigelegten martyrium Petri et Pauli vielmehr von Cäsarea nach Rom.[4]

Dennoch läßt sich ein weiteres Stück der Polemik gegen Paulus noch anderweitig erheben. Die Apostelgeschichte berichtet noch vor der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea seinen letzten Besuch zu Jerusalem. Auffallender Weise verschweigt sie dabei die Veranlassung dieses Besuchs, nämlich die Uebergabe der heidenchristlichen Collecte, um welche der Verfasser doch aus den paulinischen Briefen recht wohl Bescheid wußte.[5] Je mehr die Thatsache selbst der Tendenz der Apostelgeschichte, Paulus als herzlichen Freund der Jerusalemiten zu zeigen, dienen

---

[1] Hom. 20, 19. Allerdings ist es hier Faustus, der für Simon so redet, nachdem ihm Simon Magus sein Gesicht angezaubert, allein da die Gestalt des Faustus erst dem Ueberarbeiter angehört, wurde die Szene ursprünglich wohl von Simon selbst gemeldet. — [2] Recogn. 10, 67 f. — [3] Recogn. 10, 55. 59. — [4] 1, 6: 2, 7. Bei Lipsius a. a. O. p. 25. — [5] Nur wider ihren Willen verräth sie 24, 17 ihre bessere Kenntniß des wahren Sachverhalts. Aehnliches Beispiel 28, 14 und 22.

konnte, um so auffallender ist, daß der Verfasser dieselbe übergeht. Da er dieses Verfahren in der Regel anstößigen Erinnerungen gegenüber einhält, so ist um so wahrscheinlicher, daß auch das Collectiren des Paulus von den Gegnern in ein gehässiges Licht gerückt wurde. Man deutete die Sammlungen des Apostels für Jerusalem so, als ob er die Anerkennung des Apostolats um Geld hätte erkaufen wollen. Also auch jenes Stück der Simonsage, das die Apostelgeschichte mittheilt, hat ursprünglich in der Lästerschrift gegen Paulus gestanden. Der falsche Apostel, werden die acta Petri erzählt haben, der Gal. 2, 10 behauptet, man habe ihm Geldunterstützung für die Armen von Jerusalem auferlegt, bot vielmehr seinerseits den Aposteln Geld, falls sie ihm die apostolische Gabe verschaffen wollten, durch Handauflegung den heiligen Geist mitzutheilen. „Petrus aber sprach zu ihm, dein Geld gehe mit dir in's Verderben, daß du meintest, Gottes Gabe durch Geld zu erlangen! Du hast weder Theil noch Gemeinschaft an dieser Sache; denn dein Herz ist nicht gerade vor Gott. Thue nun Buße für deine Bosheit, und bitte den Herrn, ob dir die Tücke deines Herzens vergeben werden möchte. Denn ich sehe, daß du in bittere Galle und Bande der Ungerechtigkeit gerathen bist. Er aber antwortete und sprach: „Betet ihr zum Herrn für mich, daß deren keines über mich komme, davon ihr gesagt habt".[1] Auch hier verkennen wir nicht, wie ganz im Einklang mit den dem Paulus zu seinen Lebzeiten gemachten Vorwürfen, derselbe in dieser Scene, wie vorhin in der zu Antiochien, sich „in's Angesicht demüthig, in Abwesenheit aber dreist" erweist.

An den Zusammenstoß zu Jerusalem reihten sich dann in der ebjonitischen Erzählung die langen Streitgespräche, die Petrus mit dem „verhaßten Menschen" in Cäsarea hat. Nach der Apostelgeschichte hat Paulus bekanntlich zwei Jahre zu Cäsarea verbracht und dort zweimal Gelegenheit gehabt, sich ausführlich über seinen Glauben zu verantworten. Dorthin verlegt auch Josephus die Thätigkeit jenes Magiers Simon, der Drusilla dem Procurator Felix zuführte. Wenn nun die Judaisten den Paulus mit dem Namen dieses Simon Magus zu benennen pflegen, so macht die Apostelgeschichte vielmehr geflissentlich darauf aufmerksam, daß Paulus und Simon verschiedene Personen gewesen seien und während der aus Josephus bekannte geschichtliche

[1] Act. 8, 18 f.

Magier Simon dem Procurator Felix bei der Verführung der Drusilla behülflich gewesen war, bedroht Paulus in der Darstellung der Apostelgeschichte vielmehr das ehebrecherische Paar mit dem göttlichen Strafgericht. Dem Apostelgeschichtsschreiber war mithin jene Stelle der Archäologie des Josephus (XX, 7, 2) bekannt, die von Felix, Drusilla und Simon handelt, er war sich aber auch vollkommen klar darüber, daß der Name Simon Magus sonst für die Judaisten den Apostel Paulus bedeute, weshalb er für nöthig hält, Paulus ausdrücklich gegen das ehebrecherische Paar zeugen zu lassen.

Ob Schilderungen des Pamphlets den Apostelgeschichtsschreiber dazu ausdrücklich nöthigten, vermögen wir nicht zu beurtheilen. Dagegen finden in demselben gerade hier, wo Paulus zwei Jahre lang gefangen saß, „ohne daß ihm die aus der Beschneidung ein Trost geworden wären",[1] die Hauptstreitgespräche zwischen Petrus und Simon Magus statt. Da Petrus in denselben direct Stellen der pauliniſchen Briefe als Aeußerungen des Magiers angreift, kann hier am wenigsten ein Zweifel darüber obwalten, wer sich hinter dem Namen des Simon berge. Die Apostelgeschichte ihrerseits läßt den jüdischen Hohepriester und den Rhetor Tertullus dem gefangenen Paulus nach Cäsarea nachreisen, um seine in Jerusalem begangenen Vergehen an's Licht zu ziehen. Den Faden bot vielleicht auch hier die judaistische Quelle. Wenigstens ermahnt in den Recognitionen[2] der jerusalemitische Bischof Jakobus den Petrus, er möge hinabziehen nach Cäsarea und den Magier widerlegen. Petrus wird von den Brüdern in Cäsarea warm aufgenommen und gefragt, wie es Jakobus geht und berichtet von ihm, daß er als Nachwirkung der bei der Christenverfolgung des feindlichen Menschen erhaltenen Wunde, immer noch an einem Fuße lahm sei, worauf denn neuerdings erzählt wird, wie sehr jene Verfolgung die Sache der Gemeinde geschädigt habe. Der „feindliche Mensch" selbst fordert nun Petrus, von dessen Anwesenheit er gehört hat, zum Streitgespräch heraus, dessen ursprünglichen antipauliniſchen Inhalt die Homilien theilweise erhalten haben.[3] Vornehmlich handelte es sich in demselben um die Frage, ob Visionen und Träume wie die, auf die der Magier sich berufe, als Zeichen einer göttlichen Berufung angesehen werden könnten? Gott sei, führt Petrus aus, den Menschen im

[1] Col. 4, 11. — [2] Recogn. 1, 72. — [3] Vgl. insbesondere Hom. 17, 13–20.

Fleisch durch Jesum erschienen, weil sein unmittelbarer Anblick die Menschen tödten würde. Auch die Engel erscheinen darum den Menschen in einem Fleischesleibe, damit sie vom Fleisch gesehen werden können. Habe Jemand also Gottes Lichtglanz selbst zu sehen gemeint, so sei zu vermuthen, daß er durch einen Dämon getäuscht worden. Gerade den Lichtglanz Gottes, den himmlischen Christus, die Worte Gottes im dritten Himmel will nun aber Paulus geschaut und vernommen haben (1 Cor. 9, 1. 2 Cor. 4, 6; 12, 2 f. Gal. 1, 1. 12)[1] Er also ist es, dem Petrus in den Homilien nachweist, daß solche Visionen lediglich ein Beweis des Zorns nicht der Gnade Gottes sind.[2] Statt mithin von Petrus zu sagen: „er sei in Verurtheilung gerathen" (Gal. 2, 11), oder er sei „unprobehaltig erfunden worden" (2 Kor. 13, 6),[3] sollte er vielmehr Christi Apostel lieben und nicht gegen sie streiten. „Wenn du mich (Gal. 2, 11) einen in „Verurtheilung Gerathenen" nennst, sagt Petrus, so klagst du Gott an, der mir den Messias offenbart hat, und richtest deinen Angriff gegen den, der mich selig gepriesen hat. Willst du aber in Wahrheit ein Mitarbeiter der Wahrheit sein, so lerne zuerst von uns, was wir von ihm gelernt haben und dann, wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde mein Mitarbeiter."

Der Punkt, um den sich in dieser Disputation mithin Alles dreht, ist der auch in den pauliniſchen Briefen stets wiederkehrende Gegenstand des Streits, ob Paulus berechtigt sei, sich Apostel Jesu zu nennen?[4] Wenn Paulus 2 Kor. 5, 1. 6 zugesteht, daß er Christum nicht dem Fleische nach kenne, sondern daß er durch eine Offenbarung des himmlischen Christus (Gal. 1, 11—17) berufen worden sei, so will Petrus selbst für den Fall, daß es Christus gewesen, der Paulus erschien, ihm noch immer kein Recht zuerkennen, sich darum Christi Apostel zu nennen, denn das Lehramt, das die zwölf Apostel erst nach einem vollen Jahr des Umgangs mit Christus erhalten haben, würde ihm nicht in einem einzigen Augenblick der Verzückung mitgetheilt worden sein. Auch wird dabei energisch versichert, daß nach Christus kein Prophet und nach den Zwölfen kein Apostel mehr auferstehe, so daß vorweg des Magiers Anspruch thöricht erscheint. Wenn er nun

[1] Vgl. Holsten, Ev. d. Paul. u. Petr. 73. — [2] Hom. 17, 17. 18. — [3] ὡς ἐμοῦ κατεγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ ἀδοκίμου ὄντος. (Lagarde. Dressel hat: εὐδοκιμοῦντος). Hom. XVII; 19. — [4] Lipsius, Quellen der Petruss. p. 38.

aber zudem Christi Apostel nicht liebt, ihnen vielmehr widersteht, „als wären sie in Verurtheilung gerathen", so beweist er auch damit, daß es nicht Christus war, der ihm erschien, sondern ein Dämon, der ihn bethörte. Nicht einmal ein Mitarbeiter der Apostel kann er genannt werden. Denn als solcher hätte er bei den Aposteln erst erkunden müssen, was sie selbst von Jesu gelernt, er aber rühmt sich ja ausdrücklich, daß er seine Lehre nicht von einem Menschen empfangen habe, sondern durch Offenbarung Christi. Auch die Erfolge des falschen Apostels in der Heidenwelt beweisen dem Verfasser dieser Erzählungen nichts, im Gegentheil klagt Petrus ihn an, „er rede als den Menschen zu Gefallen",[1] wie das dem Paulus schon zu seinen Lebzeiten von den Judaisten vorgeworfen worden ist. (Gal. 1, 10.) Auch die Erlaubniß, die Paulus den Seinen gab, Opferfleisch zu essen, wird parodirt durch die Erzählung, Simon habe durch ein Mahl, das er angerichtet, die Seinen in Gemeinschaft mit den Dämonen gesetzt, und ihnen so auch jene Krankheiten zugezogen[2] von denen 1 Kor. 11, 30 die Rede ist. Klagt doch Paulus den Korinthern gegenüber: „Darum sind so viele Schwache und Kranke unter euch und nicht wenige schlafen", und warnt: „ihr könnet nicht des Herrn Tisch genießen und der Dämonen Tisch" (1 Kor. 11, 21). Ebenso scheint die Erzählung, daß Simon sich gebrüstet habe, einen „neuen Menschen" (*καινὸν ἄνθρωπον* Hom. 2. 26) gemacht zu haben, nur eine dumm boshafte Anspielung auf die paulinische Anthropologie zu sein, deren Hauptbegriff der „neue Mensch" ist.[3] Wenn Paulus Röm. 9—11 ausführt, wie trotz der Verheißungen Gottes der größere Theil Israels aus der Gnade fallen konnte, so fragt Petrus seinen Gegner: „Wenn Gott seine Verheißungen nicht erfüllt, wem soll man glauben?"[4] Vielmehr bleiben die Verheißungen fest und die Gebote bleiben und es ist der Gipfel der Verkehrtheit mit 2 Kor. 5, 17 zu sprechen: „das Alte ist vergangen, es ist Alles neu geworden". Wenn Paulus nicht an die Worte, sondern an den Glauben das Erbe knüpft, erwiedert der Felsenapostel: „Da es nun sowohl den Hebräern als den aus den Heiden Berufenen von Gott verliehen ist, gute Werke zu thun, so wird mit Recht der Lohn denjenigen ertheilt, welche rechtschaffen handeln. Denn einerseits würde es weder der Erscheinung des Moses noch der Jesu bedürfen, wenn sie von sich

[1] Hom. 18, 10. — [2] Hom. 4, 4. — [3] Gal. 6, 15. 2 Cor. 5, 17. Vgl. Hom. l. c. Recogn. 2, 13; 3, 44. — [4] Hom. 2, 44 f.

selbst, was recht sei, verstehen wollten; anderseits beruht das Heil nicht darin allein, daß sie den Lehrern glauben und sie ihre Herren nennen".[1] Alle diese Ketzereien streiten mithin nach Petri Zeugniß wider die wahre Lehre Christi und wenn der „verhaßte Mensch" sich noch fortdauernden Verkehrs mit dem Himmel rühmt, und 2 Kor. 12, 1 f. behauptet, er habe sich sogar bis in den dritten Himmel erhoben, um Gottes Weisheit zu vernehmen, so stellt ihm Petrus die Aufgabe, er möge doch nur erst ein Mal einen Gedanken derer errathen, die hier unten vor ihm stehen, an welcher Probe er sofort zu Schanden werden wird.[2]

Die Streitgespräche des Klemensromans zu Cäsarea enthalten mithin sehr wesentlich Bezugnahmen auf Pauli Lehre, Leben und Apostolat, gleichviel, ob die erste Quelle schon wenig oder viel von den gnostischen Lehren, die in den Referaten der uns vorliegenden spätern Bücher bekämpft werden, dem „verhaßten Menschen" beigelegt haben mag. Paulus ist der Irrlehrer „der im Namen des Herrn kommt unter dem Vorwand der Wahrheit",[3] obwohl er die Wahrheit nicht kennt und sie auch von denen nicht hören will, die sie kennen.[4] Er, der 2 Kor. 11, 14 von Engeln des Satans redet, die sich nicht nur in Engel des Lichts, sondern auch in Apostel Christi verstellen, ist der hier bekämpfte „Arge, der in einen Engel des Lichts sich verkleidet", in der That ein „auserwähltes Rüstzeug" (*σκεῦος ἐκλογῆς*), wie ihn seine Anhänger zu nennen pflegen,[5] nicht aber Gottes, sondern des Satans.[6]

Man hat indessen auch den Rest jener antipaulinischen Darstellung des Paruslebens, der in den Recognitionen und Homilien nicht benützt ist, nämlich eine Darstellung des Kampfes zwischen Petrus und Paulus in Rom, aufzuspüren gewußt.[7] Wir besitzen, wie bereits gesagt, eine Apostelgeschichte, acta Petri et Pauli, die ihre gegenwärtige Gestaltung nicht vor dem fünften Jahrhundert erhalten haben kann,[8] die aber ältere Acten benützt, nämlich die *πράξεις Παύλου*, die

---

[1] Hom. 8, 5. vgl. Recogn. 2, 58. 5, 35. — [2] Recogn. 2, 65, wo das „supra coelos intueri", „accessum esse super coelos", deutlich auf 2 Cor. 12, 1 f. anspielt. — [3] Hom. 2, 22; 11. 35. Recogn. 3, 49. — [4] Recogn. 2, 55; 3, 13. — [5] Vgl. Act. 9, 15. Const. Ap. 2, 24. 55. 6, 14. 8, 4. — [6] So Lipsius a. a. O. 43. — [7] Lipsius, Quellen der Petrussage p. 54. — [8] Tischendorf, Acta Apostolor. apocr. Leipz. 1851. p. 1—39.

schon Origenes kannte und die ganz wie unsere kanonische Apostelgeschichte die geschichtlichen Differenzen zwischen Petrus und Paulus zu verwischen suchte. Als historische Quelle benützten diese „Thaten des Paulus" oder, wie der Titel auch lautet „des Petrus und Paulus" dieselbe ebjonitische Quelle wie die Kerygmen, nämlich die „Thaten des Petrus". Hier finden wir nun Paulus vor dem Stuhle des Kaisers in Discussionen, die geradezu als Fortsetzung der Streitgespräche zu Cäsarea bezeichnet werden dürfen. Wie die kanonische Apostelgeschichte, scheiden auch unsere acta Pauli zwischen Paulus und Simon, allein aus den Streitgesprächen erhellt sofort, daß auch dieser Simon nur der Paulus der *πράξεις Πέτρου* ist. Da in dem ursprünglichen Buche aber Paulus redete und that, was jetzt Simon zugewiesen ist, bleibt für den nachträglich eingeschalteten Paulus neben seinem Doppelgänger Simon gar wenig zu thun. Er ist ein müssiger Statist und spielt in den Streitunterredungen, die Petrus gegen Simon vor dem Richterstuhl des Kaisers zu Rom hält, eine durchaus nichtssagende Rolle.[1] Die Worte, die er hier und dort zu dem Streit hinzugeben darf, sind durchaus zwecklose Einschaltungen, die theilweise sogar gänzlich aus dem Zusammenhang herausfallen. Das Alles erklärt sich leicht, da in der ursprünglichen Schrift der Kampf für die Wahrheit lediglich von Petrus geführt wurde, Paulus aber bei demselben eben der Gegner war, der in der jüngern Schrift als Simon figurirt. Trotz der Gegenwart des Paulus läßt auch in der überarbeiteten Schrift Simon gelegentlich Worte fallen, die zeigen, daß er der eigentliche Paulus ist. Dieser Simon räth nämlich Nero, sich vor den Aposteln zu hüten, „denn diese, die sich beschneiden lassen, sind hinterlistig".[2] Petrus aber erwiedert: „Wenn die Beschneidung nichts taugt, warum bist du denn selbst beschnitten, Simon?" worauf Nero verwundert fragt, da er Simon nur als einen Gegner der Beschneidung kennt: „Also ist auch Simon beschnitten?" Petrus aber erzählt ihm: „Auf andere Weise konnte er die Seelen nicht täuschen, als wenn er selbst den Juden erheuchelte und vorgab, das Gesetz Gottes zu lehren". Simon aber erwiedert: „Zu jener Zeit war die Beschneidung von Gott verordnet, als ich sie empfangen habe: darum bin ich beschnitten." Noch deutlicher tritt heraus, wer dieser Simon

[1] Vgl. Lipsius a. a. O. zu Act. Petr. et Paul. c. 38. — [2] Vgl. Acta Pauli et Petr. c. 63—66.

sei, wenn Petrus ihm erwiedert: „Ist also die Beschneidung gut, warum hast du Simon, Beschnittene überliefert und sie verurtheilen und tödten lassen?“ Wir sehen, auch der Simon, von dem hier die Rede ist, ist der Richter des Stephanus, dem zu Rom wie zu Cäsarea seine Christenverfolgung vom Jahr 36 vorgeworfen wird.

So erfahren wir denn hier, wie das syrische Judenchristenthum, aus dessen Kreisen die Acten des Petrus wohl hervorgegangen sind, sich die Schicksale ihres großen Gegners im fernen Rom vorzustellen beliebte. Nach dieser Erzählung lebte der verhaßte Mensch dort nicht in Ketten und Gefängniß, sondern er kam zu hohen Ehren. Der Kaiser nimmt ihn in seine Umgebung auf, denn der Mann, der gelehrt hatte, „seid unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat“, konnte dem Tyrannen nur genehm sein. Mit seinem Märtyrertod war es mithin nichts, vielmehr war seine angebliche Enthauptung ein dämonisches Zauberstück. Um seine Gottheit zu erweisen, verspricht er den Römern, er werde von den Todten auferstehn[1] und bittet den Kaiser, ihn an einem dunkeln Orte enthaupten zu lassen. Dort zaubert er einem Bock seine Gestalt an, und dieser wird darauf an seiner Stelle enthauptet, während Simon am dritten Tag wieder zum Vorschein kommt. Haben wir hier eine boshafte Anspielung auf die Enthauptung des Paulus, so schreibt eine Verdrehung der Erzählung 2 Kor. 12 demselben auch den Vorsatz der Himmelfahrt zu. Hatte Paulus dort von sich erzählt, daß er aufgestiegen sei bis über den dritten Himmel und von dort sei entrückt worden bis in's Paradies, so entbietet der Magier das römische Volk, um vor dessen Augen zum Himmel emporzusteigen. Auf seinen Wunsch errichtet der Kaiser auf dem Marsfeld ein thurmartiges Holzgerüst und der Zauberer erhebt sich in der That von demselben in die Lüfte. Da betet Petrus zu Gott, er möge die Engel Satans schlagen und sofort stürzt Simon herab auf die via sacra und bricht in vier Stücke.[2] In den apostol. Constitutionen, die aus der gleichen Quelle, wie die acta Pauli schöpfen, ist diese letzte Scene anders erzählt. Simon fliegt im Theater gen Himmel; durch das Fluchgebet herabgezogen, kommt er mit gebrochenen Beinen davon.[3] Eine dritte Relation hat Pseudo-Hegesipp, nach welcher Simon vom kapitolinischen Hügel aus den Flug versucht, die Beine bricht, von seinen Jüngern nach Aricia geschafft wird und dort

[1] Acta Petr. et P. 52 f. — [2] c. 70—77. — [3] Const. Ap. 6, 9.

in Verachtung und Elend stirbt.[1] Um jeden Preis also soll dem „Magier" die Ehre des Märtyrerthums abgesprochen werden. Wenn Paulus dabei als Zauberer gezeichnet wird, so lag das nahe, weil er sich selbst auf „die Erweise eines Apostels in Zeichen, Wundern und Krafterweisungen" und seine Entrückung bis über den dritten Himmel zu berufen pflegte.[2] Doch scheint man ein wirklich vorgekommenes Ereigniß aus der Zeit Nero's mit der angeblichen Himmelfahrt des verhaßten Menschen combinirt zu haben. Auf dem Marsfeld stand das von Holz erbaute Theater des Nero,[3] von dessen höchster Stelle der Kaiser den Schauspielen zuzusehen pflegte. Eine Weile aber war Rom äußerst erregt durch einen Griechen, der Nero mitgetheilt hatte, er habe die Kunst des Fliegens erlernt,

„ . . . auf alles verstehen
Hungrige Griechlein sich, in den Himmel gehn sie, befiehlst du's",

spottet Juvenal über Nero's Athener, „welcher die Flügel sich nahm",[4] um sie im Amphitheater auf dem Marsfeld zu versuchen. Auch Sueton berichtet von dem neuen Icarus. Aber die Himmelfahrt mißlang, der Gaukler stürzte herab und zerschellte hart an des Kaisers Loge, so daß Nero selbst das Blut in's Gesicht spritzte. Die christliche Gemeinde hatte nur zu viel Ursache, die Circusaufführungen des Nero in Erinnerung zu behalten. Ihre eigenen Märtyrer waren zu frevelnden Spielen verwendet worden. „Pereuntibus addidit ludibria." Dieser Gaukler dagegen hatte sein Ende selbst verschuldet, indem er sich dem Kaiser zu solchem Wunder erbot. Hatte nun der „feindliche Mensch" unter Nero ein blutiges Ende gefunden, so lag es nah, ihn mit diesem Opfer des Circus zu identificiren, das auch wie die Christen im Circus endete, aber nicht als Märtyrer Christi, sondern durch seine eigene Ruhmsucht und durch dämonische Künste. Die Erwähnung des Gerüsts auf dem Marsfeld und die Anwesenheit des Kaisers bei der Scene der acta Pauli machen wenigstens sehr wahrscheinlich, daß man diese bestimmte Geschichte auf den Magier erst übertragen hatte, dessen Tod dann entweder als Folge seines Falls sofort eintritt oder der verachtet und vergessen zu Aricia stirbt. Während der falsche Apostel mithin in Schande und besiegt durch Petrus endet, wird der Märtyrertod aus-

[1] Lipsius, a. a. O. 89. — [2] Cor. 12, 12. — [3] Sueton, Nero 12. — [4] Juv. sat. 3, 79 f. Sueton, Nero 12.

schließlich für Petrus in Anspruch genommen, wie denn auch in die spätern acta Petri et Pauli der Märtyrertod des Paulus nur künstlich eingefügt ist, während die Kreuzigung des Petrus zu Rom in solennster Weise erzählt wird. Die Geschichte vom Kreuzestod des Petrus in Rom, auf den schon der Anhang des johanneischen Evangeliums anspielt (Joh. 21, 18) ist mithin allem Anschein nach ebenso alt wie die Sage vom römischen Aufenthalt Petri überhaupt.[1] Der Tod Pauli durch das Schwert, der dem römischen Bürger zukam, ward zu einem leeren Gaukelspiel herabgesetzt, dagegen Petrus stirbt den Tod seines Herrn, nur daß er nach seiner Weise märtyrerfroh verlangt, mit dem Haupte nach unten gekreuzigt zu werden.[2] Die Acten des Petrus stellen die Sache sogar so dar, als ob der Magier Mitschuld trage am Tode des Petrus, indem Nero, über seinen schmählichen Ausgang betrübt, Petrus kreuzigen läßt. Auch gab schon diese frühste Schrift genau den Ort an, wo Petrus begraben ward.[3]

Auf diesen trüben Quellen beruht mithin die Sage von einem römischen Aufenthalt des Petrus, von der sich in den gleichzeitigen paulinischen Briefen nicht die leiseste Spur findet. Ihrem Wesen nach sind die „Acten des Petrus", oder wie das ursprüngliche Buch sonst geheißen haben mag, ein Niederschlag der giftigen Gesinnung, mit der diese frommen, schriftgläubigen und gesetzestreuen Kreise das Andenken des ersten großen Lehrers der Kirche verfolgten. Es war doch wohl auch ein Zeichen der Mißbilligung, wenn die gehässige Schrift, so bald in der unklareren, pseudonymen Polemik der Kerygmen und der neutralisirenden Darstellung der acta Petri et Pauli unterging, während die Kerygmen dann wieder in den Homilien und Recognitionen nur eine theilweise Aufnahme fanden, vielleicht noch mehr um des materiellen Interesses an der dramatischen Erzählung, als um ihres antipaulinischen Inhalts willen. Die Beziehung der Geschichte auf Paulus ging vielmehr früh, dank der pseudonymen Bezeichnung desselben, als Simon Magus, der Kirche verloren. Simon wird für

---

[1] Lipsius, a. a. O. 94. — [2] Für das Alter dieser Sage vgl. Tertull. praescr. haer. 36. Orig. bei Euseb. H. E. 3, 1. Gajus ebenda 2, 25. — [3] Lini, episcop. de passione Petri (et Pauli) tradita, in der Bibl. patr. max. 2, p. 67 f. Unter Zephyrinus 199—217 sah der Presbyter Gajus sowohl das Tropäum des Petrus in den Gärten des Nero als das Grab des Paulus auf der Straße gegen Ostia.

die Kirchenväter der Vater aller Ketzerei, auf den sie nicht nur alles gnostische Sectenwesen, sondern auch alle ihnen anstößigen Localculte zurückführen. Wie die Christen in Rom einen Altar des Gottes der Eidschwüre, des altsabinischen Semo Sancus Fidius auf Simon Sanctus deuten,[1] so beziehen sie in Samarien den Cult des altphönizischen Sonnengottes (Schemesch) auf ihn, sie geben ihm die Mondgöttin (Helena) zur Genossin und die dreißig Tage des Monats zu Jüngern, während er sich selbst als den „Feststehenden" bezeichnen muß.[2] So war die Simonsage der Kirchenväter zusammengesetzt aus dem geschichtlichen Zauberer und Kuppler des Felix und samarischen Seitengänger Jesu, aus dem Paulusbild der Judaisten, dem Sonnengott der Samariter, dem Semo Sancus der Sabiner und dem Icarus des Nero. Aus dieser Hand voll Keimen wucherte die Simonsage mit ihrem wunderlichen Gewirre hervor. Zu einem Familienroman und einer Reisegeschichte in den Anagnorismen erweitert, erlebt sie zahllose Umgestaltungen, befruchtet noch die Phantasie deutscher Mönche und es ist kein Zweifel, daß aus ihr sich die mittelalterliche Faustsage mit ihrem Magier, ihrer Helena, sammt Homunculus herausgearbeitet hat.[3] Daß aber das Bild des „Magiers" so riesenhaft zu wachsen und die Menschheit so lang zu beängstigen vermochte, ist doch schließlich nur die Nachwirkung des Grauens, das die Judaisten vor ihrem übergewaltigen Gegner empfunden haben.

---

[1] Justin, Apol. 1, 26. 56. — [2] Hom. 2, 23. 24. Rec. 2, 7. Dazu das cap. 8 von Dositheus Gesagte: Dositheus .... cum aliis triginta discipulis et una muliere quae Luna vocitata est, unde et illi triginta quasi secundum lunae cursum in numero dierum positi videbantur. — [3] Vgl. darüber Lagarde in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Clem. p. 22. Die Hauptpersonen, Petrus, Klemens und Simon verschwinden allmählig von der Bühne. Dagegen tritt der Faustus der Anagnorismen um so mehr in den Vordergrund. Helena wird sein, statt Simons Weib. Der Homunculus ist der künstliche Mensch, den Simon macht, der „neue Mensch" des Paulus; der Flugversuch Simons, die Parodie von Paulus Entrückung in den Himmel, kehrt im Zaubermantel des Doctor Faust wieder. Kurz in der Geschichte des Himmelsstürmers Faust klingen eine Reihe von Zügen nach, die ursprünglich der Haß einer beschränkten Frömmigkeit dem stürmischen Paulus angedichtet. Das literärische Mittelglied zwischen den Pseudoklementinen und den deutschen Faustbüchern ist der Abschnitt der im Jahr 1140 verfaßten „Kaiserchronik", der in V. 1239—4101 unter dem Titel Faustinianus den gesammten Inhalt der Klementinen erzählt. Der hier auftretende „Simon der gaukeläre" ist der directe Vorgänger des Dr. Faust.

Für die römische Kirche ist denn auch Simon Magus, der verzerrte Schatten des großen Apostels, eine geschichtliche Gestalt geblieben und die Landleute der Campagna, die heute die riesenhaften Bilder vom Sturze des Simon Magus in der Peterskirche und Sta Maria degli Angeli anschauen, nehmen sie für eine eben so wahrhaftige Geschichte als alle übrigen, die rings aus der biblischen Erzählung dargestellt sind. In der That hängt die Sage ja auch schon mit allem dem zusammen, was dieses Rom seine ältesten kirchlichen Erinnerungen nennt. Denn daran kann kein Zweifel sein, daß als zu Anfang des zweiten Jahrhunderts die großen Christenverfolgungen begannen, eine vollkommen legendenhafte Tradition bereits alle geschichtliche Erinnerung an die Entstehung der eigenen Gemeinde überwuchert hatte. Wenn der Verfasser des ersten Petrusbriefs 5, 13 seinen Apostel aus Rom grüßen läßt, so muß er schon in der Zeit Trajans die Sage von einer römischen Wirksamkeit des Petrus verbreitet wissen. Aber auch die Sage von der Kreuzigung Petri klingt schon im Neuen Testamente an, wenn in Joh. 21, 18 Jesus zu Petrus spricht: „Wahrlich ich sage dir, da du jünger warst, gürtetest du dich selbst, und wandeltest, wohin du wolltest; wenn du aber alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein Anderer wird dich gürten und schleppen, wo du nicht hin willst. Das aber sagte er um anzudeuten, mit welchem Tode er Gott preisen werde". Gemeint ist damit ein Tod, bei dem der Sterbende die Arme ausbreitete, d. h. der Kreuzestod.[1] Als Ort dieses Todes bezeichnete die Gemeinde früher eine Terebinthe in den vaticanischen Gärten des Nero, zunächst dem Obelisk, der heute den Platz vor der Peterskirche ziert.[2] Um 200 sah man dort ein Tropäum des Petrus errichtet, dessen der Presbyter Gajus gedenkt, während das Grab des Paulus auf der Straße nach Ostia gezeigt wurde.[3]

[1] Auf diese Stelle weist dann wieder 2 Petr. 1, 14 zurück, so daß die Sage von der Kreuzigung Petri noch nicht ein Mal dem allerletzten Stadium der neutestamentlichen Zeit angehört. — [2] Lini, episcopi: De passione Petri (et Pauli) tradita in der Bibl. max. 2, p. 67 f. Acta Petri et Pauli. c. 84. — [3] Euseb. H. E. 2, 25. Nach dem Calendar. Rom. (Pariſ. Handschrft.) ist Paulus drei Meilen von der Stadt in Ketten zur Richtstätte geführt und dort bei der Hufe, welche den Namen Aquae Salviae führte, nahe bei einem Fichtenbaum enthauptet worden. Dieselbe Stelle nennt Gregor. Magn. epist. XIV, 14 (Bd. II, p. 1273 der Benedictinerausgabe). An den drei Stellen der Erde, die der herabrollende Kopf berührte, entsprangen die drei Quellen der Abtei alle Tre Fontane, die noch heute gezeigt werden. Acta S. S. Jun. V, 435. Sie sind mit Marmor und

Mit jeder Generation abwärts werden dann die Erinnerungen deutlicher, specieller. Gibt die Apostelgeschichte in ihren letzten Versen den Fingerzeig, daß wir Pauli Miethwohnung im vicus Patricius, dem den Prätorianern nächstgelegenen Viertel, wenn man nach Rom hinaufgeht, also unfern dem heutigen Stationsgebäude, zu suchen haben, so war man zu Anfang des dritten Jahrhunderts, als Urban I. der heiligen Cäcilie eine Kapelle baute, gewiß, daß Petrus in dem Hause der Cäcilier im Trastevere, wo heute St. Cecilia steht, gewohnt habe. Ganz in der Nähe des Ghetto wies man dem Apostel der Beschneidung mit richtigem Takt seine Wohnung an. Aber dem Genius der Sage entsprechend verdrängt Petrus bald wieder Paulus aus seiner Miethwohnung bei den Prätorianern. Im Vicus Patricius auf dem Esquilin bringt nämlich das Pabstbuch bei dem 2 Tim. 4, 21 erwähnten Pauliner Pudens den Apostel Petrus unter. Praxedis, die Tochter dieses Senators, soll dann das Haus zur Kirche umgewandelt haben, die noch heute den Namen der andern Tochter des Pudens trägt und S. Pudenciana genannt wird, während nicht weit davon S. Prassede selbst ihre eigene Kirche hat.[1] Der alte Mamertinische Kerker, worin Jugurtha und Catilinas Genossen ihr Ende gefunden, wird für Petrus in Beschlag gelegt (San Pietro in carcere). Aus diesem Kerker entwich Petrus in einem Anfall von Kleinmuth,[2] aber auf der via Appia begegnet ihm der Herr, den er anspricht: Domine, quo vadis? Christus aber antwortet vorwurfsvoll: Venio Romam iterum crucifigi! Da kehrt Petrus reuig in seinen Kerker zurück und an der Stelle, wo er dem Herrn begegnet, erhebt sich das poetische Kirchlein: Domine, quo vadis? unweit dem Grabe der Cäcilia Metella, wo der Sattel der Straße jedem Wanderer die Frage vorlegt, ob er nach Rom zurückkehren, oder ob er den Bergen drüben zustreben wolle? Zum Tode geführt soll Petrus, nach Klemens Alexandrinus,[3] noch seinem Weibe Muth zugesprochen

---

Säulen von Verde antico geschmückt. Auch die weiße Säule, an der der Apostel vor seiner Hinrichtung gegeißelt wurde, hat Cardinal Pietro Aldobrandini in der Kirche der ersten Quelle aufgestellt. Vgl. Lipsius, Petrussag. 106. Möglich, daß die Fichte auf der Düne halbwegs Ostia und die Terebinthe in den Gärten des Nero bereits als Merkzeichen der Richtstätten der Apostel galten, als die Gemeinde noch keine anderen Denkmale aufrichten durfte.

[1] Vgl. Holtzmann, Die Ansiedelung des Chrsth. in Rom. S. 28 f. — [2] Acta Petri et Pauli c. 82. Orig. in Joann. T. XX. 12. — [3] Stromata VII, 11, 63 p. 869. —

haben, dann ward er auf dem Janiculus, wo ganz Rom unter seinem Kreuze lag, an der Stelle von S. Pietro in montorio mit dem Haupte nach unten gekreuzigt.[1] Am Denkstein in den vaticanischen Gärten, den Gajus, Tertullians Zeitgenosse, als Erinnerungszeichen an den Ort des Martyriums Petri betrachtete, sucht man nun vielmehr das Grab des Petrus und die Gebeine, die zur Zeit der Valerianischen Verfolgung im Jahr 258 vom Klerus zum Vorschein gebracht werden, sollten wohl dort ausgegraben sein, um nach den Katakomben gerettet zu werden.[2] Ebendort wird die Peterskirche und die Pabstgruft gebaut, in die im vierten Jahrhundert die Gebeine zurückkehren und ein findiger Kardinal weiß im siebzehnten Jahrhundert auch den Grabstein des 2 Tim. 4, 21 genannten Linus beim Umbau der Pabstgruft zu entdecken. Der erste Faden zu dem Lügengewebe, aus dem der Purpur des römischen Pabstes gesponnen ist, reicht aber bis in unsere Periode zurück, denn die Väter der gesammten Petrussage sind jene Judenchristen, die Petrus nach Rom verpflanzten, um Paulus aus dem Felde zu schlagen und wenn auch die Späteren Paulus wieder anerkannten, sie weisen dennoch Petrus sein Grab an der doppelt geheiligten Stätte der ältesten Gemeinde und des Martyriums auf dem Vatican an, Paulus dagegen liegt abseits in der Wüste außerhalb Roms in San Paolo fuori le mura. Von den genauer zu bestimmenden Zeugen ist Papias um 160 der Meinung, daß Petrus zu Rom die Reden gehalten habe, die Markus aufzeichnete. Der wahrscheinlich um 140—50 geschriebene erste Klemensbrief bezieht sich gleichfalls auf Petri römisches Martyrium (cap. 5) und um 170 setzt Dionysius von Korinth[3] und der Verfasser der ignatianischen Briefe[4] diese Tradition bestimmt voraus. Bis zum Jahr 200 ist dann als dritter Säulenapostel Johannes hinzugekommen, der nach Tertullian gleichfalls hier sein Martyrium überstand[5] und dessen Kirche sich nun auf dem Lateran, gleichsam als mittlere Station zwischen dem Grabe des Paulus und Petrus, erhob.

[1] Acta Petri et Pauli c. 81. Die Zeugnisse für dieses Martyrium gehn bis Orig. Tom. III in Gen. (Euseb. K. G. 3, 1. 2) Tertullian und Gajus (Euseb. 2, 25) zurück. Vgl. Lipsius, Petrussage. 94. — [2] Vgl. Mommsen, Ueber den Chronogr. des Jahres 354 in den Abhandlg. der k. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. philos. histor., Cl. Bd. I, 1850. S. 362. — [3] Euseb. K. G. II; 25, 8. — Ad Rom. 1. — [5] De praescr. haer. 36.

Dritter Abschnitt.

Trajan.

1. Das Reich.

Die Erhebung des vierundsechzigjährigen M. Coccejus Nerva war nicht das Werk der Armee, oder einer mächtigen Partei gewesen, sondern wenige zum Handeln entschlossene Personen hatten den volksbeliebten Senator und Consular dem verhaßten Tyrannen entgegengestellt. Die Dienerschaft der Christin Domitilla, die verachtete Kaiserin Domitia, der Präfect Petronius hatten den Streich geführt, aber ihr Anhang war nicht stark genug, dem neuen Herrscher auch Autorität zu leihen. Sie sich selbst zu schaffen, war Nerva zu krank. Er ging bereits dem Tode entgegen, als man ihn zum Imperator ausrief. In Consequenz seiner Lage war er zunächst bemüht, all die schreienden Mißstände zu beseitigen, die Domitians Schreckensherrschaft geschaffen. Er schlug die Prozesse wegen Majestätsbeleidigung und jüdischen Lebens nieder und rief die Verbannten zurück. So konnten die Philosophen und die Christen, die Witwe des Helvidius und die Wittwe des Flavius Clemens aus der Verbannung heimkehren. Juden und Christen lebten eine Weile unbehelligt.[1] Domitilla baute in Muße ihr Grab an der Straße nach Ardea und schmückte es mit den Bildern des guten Hirten und des Daniel in der Löwengrube. Einige der verhaßtesten Delatoren des vorigen Regiments wurden zur Rechenschaft gezogen und die confiscirten Vermögen, so weit möglich, wieder erstattet. Die luxuriösen Spiele schaffte der alte Kaiser ab und das Kolosseum hatte Feiertage. Allein mit dem Allem regierte man nicht. — Während er Ver-

---

[1] *Οὔτ' ἀσεβείας οὔτε Ἰουδαϊκου βίου κατατιμασθαι τινας συνεχώρησε.* Dio Cass. (Xiphil.) 68, 1. Dazu die Münze bei Eckhel 4, 404. Fisci Judaici calumnia sublata.

schwörungen gegen sein Leben nicht zu bestrafen wagte, ließ der Senat ihn schwören, daß das Leben seiner Glieder ihm heilig und unverletzlich sein werde. Er mußte sich bequemen, gemeine Angeber Domitians bei Hof und Tafel zu dulden und als er bei Tisch einst fragte, was Domitians schlimmster Spion, Messalinus, wohl thun würde, wenn er jetzt noch lebte, erhielt er die spitzige Antwort: „er würde mit uns bei Tische sitzen".[1] So charakterisirt es Nerva's Lage, daß die beiden Präfecten Domitian's an der Spitze der Leibwache verblieben. Der Eine, Petronius, hatte es mit den Verschwornen, der Andere, Aelianus, mit Domitian gehalten. Als Nerva nicht wagte, den Anhang Domitians zu strafen, ward derselbe so frech, daß er auf Rache an seinen Gegnern sann. Aelianus reizte im November 97 die Truppen auf, die Bestrafung der Mörder Domitian's zu fordern. Von ihrem Präfecten geführt, belagerten sie den kaiserlichen Palast und verlangten mit wildem Geschrei die Hinrichtung von Nerva's Freunden. Der alte Mann bot seine eigene Brust dar, aber er vermochte nicht, den Wüthenden Einhalt zu thun. Aelianus ließ Parthenius den Kammerdiener Domitians, seinen Collegen Petronius und einige andere Opfer herbeischleppen und vor Nerva's Augen hinschlachten. Ja so ohnmächtig war der Kaiser, daß er auf des Präfecten Befehl, den Prätorianern öffentlich für ihre Unthat dankte.[2] Nach dieser Stunde mußte er wohl fühlen, daß es Zeit für ihn sei, sich eine Stütze zu suchen. An der Spitze des Senats zog er in den Tempel des kapitolinischen Jupiter und erklärte den in Germanien stehenden M. Ulpius Nerva Trajanus, dessen Truppen eben einen Sieg in Pannonien erfochten hatten, an Sohnesstatt anzunehmen. Eine Botschaft ward sofort an Trajan entsendet und Nerva deutete seinen Standpunkt zur Sache dem Adoptirten durch den Vers der Iliade an, den der beleidigte Priester Chryses an Apollo richtet:

„Laß meine Thränen die Danaer büßen mit deinen Geschossen".[3]

Es war ein Akt soldatischen Gehorsams, daß Trajan die Adoption annahm und er bezeichnete sich selbst als „zur Herrschaft einberufen".[4]

---

[1] Plin. Ep. 4, 22. — [2] Dio Cass. 68, 3. Aurel. Vict. Epit. 12. Plin. Paneg. 6. — [3] Il. 1, 42. Zum Leben Nerva's vgl. den Epitomator von Dio Cass. 68, 1—4. Plin. Paneg. 5, 6. 35 a. O. Tac. Agric. 3. Aurel. Vict. Epit. 12. — [4] Plin. Panegyr. 9.

Noch vor seinem Eintreffen starb Nerva, nachdem er vom 18. September 96 bis zum 27. Januar 98 die Gewalt bekleidet hatte.

Die Wahl, die Nerva getroffen, war eine glückliche. Wer Rom's Nordgränze zu sichern verstand, war Rom's Cäsar. Eben diese Aufgabe aber hatte Trajan bereits zur Hälfte gelöst. M. Ulpius Trajanus war ein Landsmann Martials. Er war geboren zu Italica am Quadalquivir im bätischen Spanien[1] am 18. September 53.[2] Sein Vater hatte in Nero's parthischem Kriege sich ausgezeichnet[3] und im jüdischen die Legio X (Fretensis) geführt. Er war es, der Japha in Galiläa erstürmte,[4] Tiberias eroberte,[5] Tarichäa belagern half,[6] und im Jahre 68 Peräa paciscirte. Somit gehörte er dem Kreise derjenigen hohen Offiziere an, denen Vespasian seine Erhebung verdankte. Zum Lohn ward er Consul suffectus, im Jahre 76 Legat von Syrien, und 79 Proconsul von Asien.[7] Der Sohn theilte das Kriegsleben des Vaters, hatte schon als Knabe den Partherkrieg,[8] als Jüngling den jüdischen Krieg kennen gelernt und war sechsundzwanzig Jahre alt, als sein Vater Proconsul ward.[9] Auch er stieg nun zur Prätur auf, verwaltete im Jahre 90 das Consulat und begab sich dann nach Spanien,[10] wo er ein Commando bekleidete. Am Niederrhein brach damals in Folge von Domitians Niederlagen an der Donau ein neuer Krieg mit den Brukterern aus und Trajan erhielt den Befehl, mit seinen Truppen in Eilmärschen durch Gallien nach Germanien zu ziehen.[11] Es charakterisirt seine Härte gegen sich selbst, daß er diesen Marsch wie der gemeine Mann zu Fuß machte, um dem Soldaten zum Beispiel zu dienen.[12] Mehr Noth als die Niederhaltung der Germanen machte ihm aber die Herstellung der Mannszucht in der Armee, an der er, während er selbst sein Hauptquartier in Köln nahm, unermüdlich arbeitete.[13] Von seiner Stellung in Niedergermanien

---

[1] Aur. Vict. De Caes. 13. Eutrop. 8, 2. — [2] Dio 68, 6. — [3] Plin. Paneg. 14. Der Sohn war damals noch ein Knabe. „Cum puer admodum Parthica lauro gloriam patris augeres". Der Krieg mit den Parthern vom Jahr 76 kann mithin nicht gemeint sein. Dio 68, 6. — [4] Jos. Bell. III, 7, 31. — [5] Bell. III; 10, 1–3. — [6] Bell. III; 9, 1–3. — [7] Nach Ausweis der Münzen; vgl. Dierauer bei Büdinger, Unters. zur röm. Kaisergesch. 1, 6. — [8] Plin. l. c. „puer". — [9] Francke, z. Geschichte Trajans p. 27 f. Auch Dierauer nimmt das Jahr 53 als Geburtsjahr Trajans. — [10] Plin. Paneg. 14. — [11] Plin. Paneg. c. 14. Nach dem Jahre 92. Nach Dierauer wäre er zur Niederschlagung des Aufstandes des Saturninus nach Germanien marschirt. — [12] Plin. l. c. — [13] ibid. 18. Eutrop. 8, 2. Aurel. Vict. Epit. 13.

scheint er, und zwar bei persönlicher Anwesenheit in Rom, durch Nerva zum Legaten von Obergermanien befördert worden zu sein.[1] Hier erhielt er die Nachricht seiner Adoption, der er sich fügte, ohne deßhalb das Werk der Sicherung der beiden römischen Germanien, an das er seine besten Mannesjahre gesetzt hatte, zu unterbrechen. Vielmehr gab ihm seine Stellung als Cäsar erst recht freie Hand, beide Provinzen zu organisiren und zugleich eine Verbindung mit Mösien herzustellen.

Die zahlreichen Denkmale seiner Wirksamkeit am Ober- und Unterrhein setzen jedenfalls eine mehrjährige Thätigkeit des energischen Manns in beiden Provinzen voraus. Sein Hauptverdienst bestand in der Weiterführung des Grenzwalls, jener befestigten Linie, die schon unter Tiberius begonnen worden war und in die Trajan am Taunus ein wesentliches Glied einfügte. In ihrer weitesten Ausdehnung zog diese Linie von Pföring an der Donau, über Altmühl, Kocher und Jaxt nach dem Main über den Taunus gegen das Siebengebirge. Die Arbeiten am Main und Taunus fallen Trajan zu und das Centralwerk derselben trug den Namen munimentum Trajani. Dieser limes transrhenanus bestand aus einem hohen Walle, geschützt durch einen davorgezogenen tiefen Graben und einzelne Vorwerke und aus regelmäßigen Wartthürmen. Die schnurgerade Richtung entsprach dem Zwecke einer Alarmlinie, auf welcher die zahlreichen Wachtposten einander durch Zurufen und verabredete Zeichen auf eine heranrückende Gefahr aufmerksam machen konnten. Alle vier bis fünf Stunden befanden sich an der Westseite des Walls beträchtlichere Garnisonen. Als zweite Linie dienten dann bedeutendere castra. Ein solches baute er am Niederrhein in der colonia Trajana (Xanten), ein anderes „Castel" entstand am Ausfluß des Mains und ward durch eine feste Rheinbrücke mit Mainz verbunden. Lupodunum (Ladenburg) erweiterte er, so daß es sich nach ihm für längere Zeit Ulpia nannte. Noch weiter südlich stationirte er Theile der ersten (adjutrix) und elften Legion (Claudia) an den heißen Quellen des Oosthals zu Aquae, indem er dort, auf der südwestlichen Höhe des Badhardberges, wo jetzt das alte Schloß Baden steht, ein Castell baute und auf dem hohen, abgeebneten

[1] Näheres bei Mommsen, Hermes, Zeitschr. für klass. Philol. III, 40.

Platze des jetzigen Schlosses ein Castrum, in dessen Schutz die nachmals Aurelia Aquensis genannte Stadt erwuchs.[1]

Ueber die Bedeutung dieser Arbeiten klärte inzwischen die Bewohner der Hauptstadt Tacitus auf, der unter Nerva als Consul suffectus für frühere Mißhandlung entschädigt, dem neuen Cäsar im Jahre 98 seine „Germania" entgegenbrachte, die den Römern eine Vorstellung gab, was Trajans Werk am Rhein bedeuten wolle. Auch das Verlangen eines ernsten Geists nach Reform der Sitten spricht aus dem, die deutsche Zucht so begeistert schildernden, Buche.

Während Trajan noch immer, bald in den Thälern des Schwarzwalds, bald an den Niederungen des Rheinlands, geschäftig war, ward er von der Botschaft von Nervas Tod, die ihm sein Vetter Hadrian nach Köln überbrachte, überrascht.[2] Dennoch verließ er Germanien nicht früher, als bis er die Ausführung seiner Ideen, zu der auch die Erbauung einer Straße von Obergermanien nach Mösien, im Süden der Donau, gehörte, gesichert hatte. Der Anarchie in Rom ward einstweilen dadurch gesteuert, daß er Casperius Aelianus mit seinen Prätorianern zu sich in's Lager entbot, wo dieser gegen seine Erwartung zur Rechenschaft gezogen und mit andern Schuldigen hingerichtet ward. Erst gegen das Ende des Jahres 99 brach Trajan mit mäßigem Gefolge von Köln nach der Hauptstadt auf und betrat sie im November 99 zu Fuß, empfangen von einer bis zu den Dächern aufgestauten Menge, die sich freute, daß wieder ein Herr sei, der sie schützen werde gegen den Uebermuth der Soldaten. Auch des Kaisers äußere Erscheinung gefiel. Der damals sechsundvierzigjährige Mann war in der harten Arbeit des Lagers bereits ergraut, aber sah ungebeugt und wetterhart aus. Die zahlreichen Büsten und Statuen, die wir besitzen,[3] zeigen ein schlichtes Angesicht, in dessen Ausdruck Nachdenken und Gewissenhaftigkeit und vor Allem das Bewußtsein der Verantwortlichkeit sich ausspricht. Das lasen auch die Römer, die Domitians unruhiges Auge noch in Erinnerung hatten, in seinen Mienen, wie Plinius Ausruf beweist: quanta in oculis, habitu,

[1] Leichtlen, Trajan als Gründer von Baden-Baden. Schriften der Gesellschaft zur Beförderung der Geschichtskunde zu Freibrg. 1828. 1 Bd. p. 11 f. Vierordt, Bad. Gesch. 10. Inschriften zu Karlsruhe im Katalog von Fröhner Nr. 60 und 60a. — [2] Eutrop. 8, 2. Aurel. Vict. Epit. 13. Spart. Hadr. c. 2. — [3] Capitolin. Mus Zimm. der Kaiserbüsten No. 27. Braccio nuovo No. 48. Dazu die Kolossalbüste im Museo Pio-Clementino.

gestu, totoque denique corpore fides![1] Nachdem der Kaiser das Opfer auf dem Kapitol dargebracht, ging er hinüber nach den Kaiserpalästen, begleitet von seiner klugen und tugendhaften Gattin Pompeja Plotina, die noch auf der Schwelle den Wunsch aussprach, dereinst den Palast mit so gutem Gewissen verlassen zu können, als sie ihn heute betrete.[2]

Die Stellung des Kaisers war keine leichte. Um die Provinzen nicht zu belasten, verzichtete er auf das bei der Thronbesteigung übliche Krongeld und mußte doch den Römern die erwarteten Spenden gewähren. Veräußerungen der von Domitian eingezogenen Liegenschaften, im größten Maßstab, deckten den Ausfall.[3] Die zweideutig erworbenen Kunstschätze des Palasts, Vasen, Becher und Urnen, ließ er in die Tempel Roms vertheilen und wie Martial sie an den Tischen des „Gottes" besungen, so besingt er sie jetzt auf den Polstern der Götter.[4] Auch der öffentlichen Meinung mußten weitere Zugeständnisse gemacht werden. Nicht nur zeichnete der Kaiser Männer öffentlich aus, die Domitian verfolgt und zurückgesetzt hatte, wie Plinius, Tacitus, Titus Capito, Messius Maximus, Juvenal und Dio Chrysostomus, sondern er räumte auch mit den Resten der alten Wirthschaft rascher und gründlicher als Nerva auf. Die Prätorianer waren gezüchtigt, die Delatoren folgten ihnen nach. Die Eilande des ägäischen Meers, Seriphos und Gyaros,[5] und andere Felsklippen, auf denen die Verbannten geschmachtet, wurden jetzt von den Spionen Domitians bezogen.[6] Josephus Schrift de vita sua beweist, in welcher Angst die Günstlinge Domitians damals lebten. Seit dem übeln Tage von Tarichäa[7] war dem greisen Statthalter von Galiläa der Galgen nie so nahe gestanden als damals. Der Reihe nach stellte man die feilen Diener des alten Systems erst öffentlich im Amphitheater aus, dann wurden sie zur Deportation abgeführt. „Kein Schauspiel, ruft Plinius im Panegyrikus aus, war erfreulicher, keines deiner Regierung würdiger, als daß wir von oben herab, von den Sitzen im Amphitheater, die aufwärts gerichteten Gesichter und zurückgebogenen Nacken der Angeber zu erblicken das Glück hatten. Wir erkannten sie und sahen es mit Lust, als man sie, gleichsam wie Sühnopfer der allgemeinen Beängstigung, über das Blut

[1] Plin. Paneg. 22 — [2] Dio Cass l c. cap. 5. — [3] Panegyr. 50. — [4] Plin. Paneg. 52. Martial 12, 15. — [5] Tac. Annal. 2, 85; 3, 68. 69; 4, 30. — [6] Tac hist. 1, 2. Plin 34, 35. — [7] Vgl. Bd. 3, S. 448.

der Verbrecher zu langsamen Martern und noch härteren Strafen führte. Sie wurden in eilig zusammengeraffte Kähne hineingedrängt und den Stürmen preisgegeben. Sie sollten fort, sollten fliehen aus dem durch ihre falschen Anklagen verödeten Lande; und wen etwa Wellen und Stürme auf Klippen verschlagen würden, der sollte nackte Felsen und unwirthliche Gestade bewohnen, ein mühseliges, angstvolles Leben führen, und über den Gedanken, daß er das ganze Menschengeschlecht in Sicherheit zurücklassen mußte, sich abhärmen." „Ein merkwürdiger Anblick! Die Flotte der Angeber allen Winden preisgegeben und genöthigt, den Stürmen entgegen ihre Segel aufzuspannen, und den brausenden Wogen zu folgen, auf welche Klippe diese sie auch verschlagen mochten ... Wieviel auf die Verschiedenheit der Zeiten ankommt, erkannte man damals vorzüglich, als auf dieselben Klippen, wohin vorher die Unschuldigsten, nun die Schuldigsten gebannt, und als alle Inseln, welche noch vor Kurzem von einer Menge Senatoren, jetzt von einer Schaar Delatoren besetzt wurden".[1] Die Schadenfreude, mit der hier Plinius an dem elenden Ende so armseliger Creaturen sich weidet, begreift sich, wenn man bedenkt, wie tief dieser Schaden gefressen. Selbst ein Christ, der Verfasser des ersten Petrusbriefs, hält für nöthig, die kleinen Leute, an die er schreibt, vor diesem sträflichen Dienste zu warnen: „Keiner leide als ein Mörder, oder Dieb, oder Uebelthäter, oder als Belaurer der Andern",[2] d. h. als Delator. Dazu kam die frische Erinnerung an die Furcht in der Domitians gewissenlose Spione das ganze Volk erhalten hatten. „Sie hatten, sagt Plinius, nicht Landstraßen, sondern Tempel und Forum besetzt. Schon war kein Testament mehr sicher, kein Stand mehr ungefährdet; weder Kinderlosigkeit noch Kinder schützten vor ihnen und der Cäsaren Habsucht hatte dieses Uebel noch gesteigert". Trajan begnügte sich nun nicht damit, die Denuncianten zu strafen, sondern er griff das Uebel an der Wurzel an, indem er die Gesetze wegen Majestätsbeleidigung abänderte. Er gebot, keine Sklaven oder Freigelassene als Ankläger ihrer Herrn zuzulassen und nahm einem der üblichsten Processe, dem auf Undank den Boden, indem er dem Fiscus untersagte, sich um die Testamente der Reichen zu kümmern. Domitian hatte zahlreiche Erbschaften confiscirt, wenn der Erblasser seiner im Testament nicht gedacht hatte, indem der Kaiser ein Recht habe auf die Dankbarkeit Derer, die er geschützt und beschenkt

[1] Plin. Paneg. 34. 35. — [2] 1 Petr. 4, 15 ἀλλοτριεπίσκοπος = delator.

und zahllose Andere waren wegen wirklicher oder angeblicher Verheimlichung von Legaten gestraft worden. Trajan untersagte nicht nur dem Fiscus, solche Erbschleicherei zu fördern, sondern er verbot ihm auch, als Erbe einzutreten, wo directe Erben vorhanden waren.[1]

Solche und ähnliche Sorgen verschlangen das erste Regierungsjahr. Die Stadt mußte zufrieden gestellt werden, ehe Trajan jene kräftige auswärtige Politik ergreifen konnte, die ihm vor Allem am Herzen lag. Die Concessionen an den Senat, die Sorgen für das Volk, das Verbot, ihn „Herr und Gott" zu nennen, dazu seine glänzende imperatorische Erscheinung gewannen ihm in der That rasch den Beifall der Quiriten. Unter demselben Gesichtspunkt mag es sich rechtfertigen, daß der Kaiser in den Mitteln, die Hauptstadt zufriedenzustellen, nicht wählerisch war. Brod und Spiele wurden wieder in vollem Umfang gewährt. Das Kolosseum ward auf alten Fuß gesetzt und sogar die Pantomimen ließ der Kaiser eine Zeit lang wieder zu. — Selbst ein Knabenliebhaber,[2] ein leidenschaftlicher Jäger[3] und starker Zecher[4] war er nach Soldatenweise in solchen Dingen wenig feinfühlend und wenn er die Quiriten nur zufrieden wußte, mochten sie an der Ueppigkeit der Tänzer oder an dem Blut der Fechter sich ergötzen, denn er hatte draußen zu thun.

Für die von Woche zu Woche sich bessernde Stimmung der Stadt gibt es vielleicht keinen treueren Spiegel als Martials poetische Flugschriften, die wie Tagesblätter die Stimmung der Bürger vermelden. Schon nach Köln waren dem neuen Herrn die Huldigungen des allzeit geldbedürftigen und allzeit loyalen Poeten entgegengeflogen:

„Rhein, du Vater der Nymphen und der Flüsse,
So mögst goldne Hörner du empfangen
Und ein Römer an beiden Ufern wallen,
Wie Trajan du der Stadt und seinen Völkern
Wiederschickst auf der Herrin Tiber Bitte".[5]

Als dann der neue Herrscher in schlichter Hoheit einzog, da regte nach dem feigen Domitian und greisen Nerva sich den Städtern die Freude, wieder einen waffengewaltigen Cäsar zu besitzen und stolz läßt der

---

[1] Lex de majestate, bei Franke 461 und edictum de testamentis, bei Francke 473. — [2] Dio Cass. l. c. Spart. Hadr. 2. 4. — [3] Vgl. Plin. paneg. 81 und die Darstellungen am Bogen Constantins. — [4] „Nisi quod cibo vinoque paululum deditus erat". Aurel. Victor, epitome 13. — [5] Ep. X, 7.

Dichter seine Roma, „der nichts gleichet und nichts als Zweites folget", sprechen: „Kommt ihr Parther, Serer, Sauromaten, Briten, Geten, Thracier — ich zeige euch einen Cäsar!"[1] — Auch dafür, daß der Kaiser sofort den Uebermuth, wie der Soldaten, so auch der Freigelassenen dämpfte, und das Erbrecht der Patrone auf ihre kinderlosen Liberti herstellte, wird er vom Dichter gepriesen.[2] Vor Allem aber weiß der Sänger der flavischen Gottheit nicht genug zu danken, daß er mit dem blasphemischen Titel Herr und Gott, seine reinen Lippen nicht mehr zu beflecken brauche:

„Schmeicheleien, ihr naht euch mir vergebens,
Ihr elenden mit abgenutzten Lippen,
Keinen werd' ich forthin Herrn und Gott benennen.
Nicht mehr findet ihr Raum in dieser Hauptstadt.
Weit geht fort zu den hutbedeckten Parthern,
Und küßt schimpflich und niedrig auf den Knien
Füße Königen in gestickten Kleidern.
Nicht ein Herr, doch ein Imperator ist hier,
Ein Senator, gerecht, wie keiner vor ihm,
Der vom Ufer des Styx zurück die Wahrheit,
Ungesalbten Haupts und rauh, gerufen.
Roma hüte dich, unter diesem Fürsten
Mit den früheren Worten jetzt zu sprechen".[3]

Wie sehr Trajan dieses Lob verdiente, zeigt Martials eigenes Schicksal. Seine Lieder wurden nicht gelohnt und mißvergnügt wendete der Dichter der Stadt den Rücken, der nichts als Zweites folget, um forthin Bilbilis, seine Heimath zu besingen, die ihm wenigstens einen knappen Lebensunterhalt gewährte.

Während Trajan so die abgenutzten Lippen der Schmeichler Domitians zum Schweigen brachte, war es sein eifrigstes Bemühen, die alten Geschlechter um seine Person zu sammeln und dem Senat eine vernünftige Autorität zu gewähren. In der Curie war er ein einfacher Senator[4] und die Reste des alten Adels wurden durch rasche Beförderung mit der Monarchie versöhnt.[5] Das Versprechen der Unverletzlichkeit der Senatoren wiederholte der Kaiser und willigte in die Einführung geheimer Abstimmung durch Täfelchen. Die Flavier hatten das anders gehalten, aber ihnen hatte die Wiederherstellung der innern

[1] Ep. 13, 8. — [2] Ep. X 34. — [3] Ep. 10, 72. — [4] Paneg. 65. 71. Mart. Ep. 10, 72. — [5] Paneg. 69.

Ordnung am Herzen gelegen; Trajans Sinn stand nach einer kräftigen äußern Politik, die im Rücken einen zufriedenen Senat erforderte. Ein unauflösliches Band mit Roms Adel schloß Trajan endlich, indem er bei Annahme des Consulats für das Jahr 100 sich all den Bräuchen unterwarf, denen sonst der zu diesem Amte Berufene sich zu unterziehen hatte.[1] „Ich staune, versammelte Väter, ruft Plinius beim Rückblick auf diesen Tag, im Senate aus, ich traue kaum weder meinen Augen noch meinen Ohren: ja ich frage mich öfter, ob ich wirklich gehört und gesehen habe? Der Kaiser also, der Cäsar und Augustus, der oberste Priester stand vor dem Sitze des Consuls und der Consul saß vor dem Fürsten, der vor ihm stand! Er saß ungestört, unerschrocken und als ob das so gewöhnlich wäre! Ja er sagte sogar sitzend dem Stehenden den Eid vor und dieser legte in deutlichen und ausdrucksvollen Worten den Eid ab, durch welchen er sein Haupt, sein Haus, wenn er ihn wissentlich breche, dem Zorn der Götter weihte".[2] Dieser Anblick war eine Augensalbe für Roms Senatoren, nach all den schandbaren Scenen, in denen diese selben Wände der Curie sie zitternd und bebend zu Domitians Füßen gesehen hatten. „Du selbst, sagt Plinius, bist Zeuge der Freude, welche auf jedem Gesicht herrschte. Keiner behielt den Faltenwurf des Kleides, die Haltung, die er zuvor gehabt. Daher hallte das Haus von Stimmen wieder und der gewaltige Jubel durchdrang alle Wände und Schranken. Wer sprang damals nicht von seinem Sitze auf? wer war sich bewußt, daß er aufgesprungen?"[3] Nachdem die Väter Roms diesen Anblick gehabt, übte der Muth in der Brust auf's neue seine Spannkraft. „Du heißest uns frei sein, ruft der tapfere Plinius aus, wir werden es sein. Du heißest uns sagen, was wir denken, wir werden es sagen!"[4]

Lange hatte Trajan doch nicht Muße, diesen Mummenschanz mit der Stadtbevölkerung zu treiben. Im September legte er das Consulat in die Hände des Plinius nieder und seine letzte Arbeit war, die Dankrede seines Nachfolgers an ihn anzuhören. Das immer unbequeme Lob in's Angesicht wird in diesem Meisterstück der Proskynese nicht gebessert durch die Geschmacklosigkeit, mit der der Redner den lebenden Kaiser mit dem todten Tyrannen vergleicht. Nicht ein Mal schmeichelhaft ist es, wenn er versichert, daß Trajan nicht wie Domitian ein Räuber,

[1] Paneg. 63—65. — [2] Plin. Panegyr. 64. — [3] Panegyr. 73. — [4] Plin. Panegyr. 66.

Mörder, Ehebrecher, nicht ein Lügner, Fälscher und Feigling sei, und schon ein alter Commentator hat bemerkt, im Grunde komme die ganze Rede auf das Lob hinaus: „tu non es porcus!“

Dieser Ohrenschmaus war Trajans letztes Geschäft in Rom. Wichtigeres hatte er draußen zu thun. Roms Ehre lag in der dacischen Erde vergraben und Trajans Ehrgeiz war es, sie zu rächen. Schon während seines Aufenthalts in Germanien hatte er mit Rücksicht auf diesen Krieg die große Militärstraße am rechten Ufer der Donau weitergeführt. Endlich waren die harten Porphyre bei Orsova vor dem Eisernen Thore durchsägt, wo die Inschrift noch heute meldet: „Nerva Trajanus Augustus Germanicus montis amfractibus superatis viam patefecit“.[1] Nun stand das Land der Feinde offen und im Frühjahr 101 begann der Krieg. Erwünschten Zuzug brachte der Maurenfürst Lusius Quietus, der vor Kurzem aus der Armee ausgestoßen, jetzt durch Ausstattung eines Hülfscorps auf eigene Kosten Trajans Zorn versöhnte und mit seinen Reitern und Schützen die besten Dienste that. Kurze Unterbrechungen abgerechnet, blieb Trajan bis zum Jahr 103 abwesend, in dem Dekebalus sich unterwarf. Aber bald war seine Anwesenheit an der Donau wieder nöthig, da Dekebalus Miene machte, sich den Friedensbedingungen zu entziehen. Die Jahre 104 und 105, zwischen dem ersten und zweiten Krieg, haben in der festen steinernen Brücke über die Donau der Baukunst Trajans ein stolzes Denkmal gesetzt. Sie war 1361 Meter lang und ruhte auf 20 Pfeilern von 44 Meter Höhe. Trajans Plan aber, Dacien mit Mösien zu verbinden, war nach diesem Werk unschwer zu errathen und Dekebalus schlug gegen Ende des Jahres 105 auf's Neue los. In diesem zweiten Krieg war es, daß des Kaisers Vetter Hadrian als Führer der Legio I Minervia Pia Fidelis seine ersten Lorbern sammelte und den Grund zu seiner späteren Laufbahn legte. — Der Krieg dauerte nur kurz, aber er war ein Vernichtungskrieg, in dem alle Mittel galten, selbst Wortbruch und Meuchelmord. Als Trajan unter Strömen von Blut Herr des ganzen Gebirgslands geworden war, endete Dekebalus im Jahr 106 freiwillig sein Leben und Dacien ward zur Provinz erklärt.

Fünf Jahre lang hatte der dacische Krieg die Sorge des Kaisers in Anspruch genommen. Die nächste Frucht desselben war, daß Rom

[1] Die letzten Worte sind allerdings Ergänzung: Arneth, die Trajansinschr. in der Nähe des eisern. Thors. Wien, 1856.

wieder eine Armee hatte. Die Disciplin war hergestellt, der Prätorianerübermuth gebrochen. Ein unbedingt gefügiges Werkzeug lagen die Legionen in Trajans Hand. Dazu war das Verhältniß des Cäsars zu den Truppen von persönlicher Wärme. Trajan hatte sich als genialer Feldherr, unerschrockener Kämpfer und als theilnehmender Soldatenvater eine unausrottbare Zuneigung geschaffen. In dem staunenswerthen Gedächtniß des Heerführers zu leben, war der höchste Stolz von tausend braven Kriegern, die irgendwie sich unter seinen Augen ausgezeichnet hatten. Jeder hatte das Bewußtsein, am rechten Orte verwendet zu werden. Mit dem Einen hatte der Kaiser Hunger und Durst getheilt, den Verwundeten mit Streifen seines eigenen Kleids verbunden, mit dem Andern im Waffenspiel sich gemessen und ihn gelobt, wenn er seinen Helm recht scharf getroffen.[1] Keine Lage konnte diese Truppen an ihrem Feldherrn mehr irre machen. Für das Reich aber war in diesen fünf Jahren ein Bollwerk aufgerichtet, das sich bis in die Zeiten der Gothenkriege als dauerhaft erwies. Die Dacier hatten nach Dekebals Tod in Haufen die Waffen gestreckt und die Unversöhnlichen wanderten aus, um jenseits des Dniester und der Karpathen eine neue Heimath zu finden. Das Land, dessen Namen schon unter Domitian ein Schrecken für die Quiriten gewesen, ward als Provinz, nach der Weise Germaniens, durch Wall und Castelle gegen Norden gesichert und im Süden durch die steinerne Brücke über die Donau mit Mösien verbunden. Die neuen Unterthanen nahmen rasch römische Sprache und Sitte an und militärische Colonien wachten über ihrer Treue. Die Garnison bestand aus zwei Legionen, ein kaiserlicher Legat, mit dem Titel eines Proprätors (legatus Augusti pro praetore), führte die Verwaltung und nachdem die Dacier sich am wüthendsten gegen die römische Tyrannei gewehrt hatten, hielten sie später um so zäher an römischer Sitte und Sprache fest.

Einem so großen Erfolge entsprechend feierte Trajan einen Triumph, wie ihn Rom niemals gesehen hatte. Hundertunddreiundzwanzig Tage währten die Spiele. Zehntausend Gladiatoren fochten im Kolosseum und elftausend Thiere wurden getödtet. Auf seinem Siegesbogen stellt ein Relief, das jetzt dem mit fremden Feldern geschmückten Bogen Constantins einverleibt ist, Trajans Einzug dar. Rom als Amazone geht vor dem Kaiser her, die Annona und Clementia begleiten ihn, und über seinem Haupte schwebt eine krönende Victoria. Mit Recht forderte

[1] Panegyr. 13.

Plinius einen poetischen Freund auf, die Wechselfälle dieses dacischen Kriegs in einem Epos zu feiern: „Wo ist ein Stoff so neu, so reich, so umfassend, wo endlich so poetisch und bei der strengsten Wahrheit so abenteuerlich! Du wirst erzählen von neuen über das Land geführten Flüssen, von neuen, über die Flüsse geschlagenen Brücken, von Lagern, auf steilen Höhen errichtet, von einem König, der Herrschersitz und Leben, nicht aber den Muth verloren hat".[1] Das Alles sehen wir abgebildet auf dem klassischen Relief der Trajanssäule, das sich wie ein aufgerolltes Buch um die dorische Säule schlingt und noch heute, jetzt freilich von der Gestalt des Simon Petrus gekrönt, Zeugniß ablegt von allen Wechselfällen dieses furchtbaren Krieges. Sieben Jahre wurde an dieser Säule gearbeitet, bis sie im Jahr 113 aufgerichtet werden konnte.

Nach dem Lauf menschlicher Dinge konnte man fürchten, daß Trajans Bürgerfreundlichkeit, nach so großen kriegerischen Erfolgen, einem befehlshaberischen Tone Platz machen werde, allein diese Furcht erwies sich unbegründet. Der Kaiser widmete den wohlthätigen bürgerlichen Reformen, die er im Jahre 100 eingeleitet, dieselbe Aufmerksamkeit wie zuvor. Er blieb in Rom der „Senator". Sein Palast stand Jedermann offen, Jedermann durfte sich ihm nahen, wenn er öffentlich auftrat. Die, durch Domitians eisige Ungunst zurückgehaltene, literärische Production brach, angeregt durch den stolzen Aufschwung Roms, mit Macht hervor.[2] In den Schulen ertönte wieder die Rede gegen die „Tyrannen" und die Loggien am Apollotempel hallten von dem Vortrag all der Tragödien, Epen und Gedichte, die jahrelang waren zurückgelegt worden.[3] C. Fannius verfaßte sein Buch *über die Schlachtopfer des Nero*.[4] Suetonius schrieb seine *Kaiserbiographien*, Titinius Capito, von dem die unheimliche Sage ging, daß er zwei Büsten von Brutus und Cassius besitze, schrieb *über den Tod berühmter Männer*, *Juvenal* geißelte die ganze Schaar der Freunde Domitians, die zum Theil noch am Leben waren, während Tacitus seinen Schwiegervater *Agricola* an dem todten Tyrannen rächte. Den ersten literärischen Größen war Trajan selbst befreundet und wie sehr er Soldat war, so fehlte doch auch ihm nicht das treffende Epigramm.[5]

---

[1] Ep. 8, 4. — [2] Vgl. Plin. epp. 1, 13 u. Tacit Agricola 2. 3. Auch Juvenal gehört in diese Reihe, selbst wenn Sat. VII, 1 flgd. an Hadrian gerichtet sein sollte. — [3] Plin. l. c. — [4] Plin. Ep. V, 5. — [5] Vgl. in der griech. Antho-

Unter dem frischen Eindruck der großen Erfolge, die er errungen, durfte Trajan es wagen, an die Reform des Senats heranzutreten. Das alte Uebel der Wahlbestechung, das ein Krebsschaden der Republik gewesen war, hatte mit der Verlegung der Comitien in die Curie auch dort wieder Eingang gefunden. Der Handel war um so schmutziger, als er zwischen den Ersten des Reichs getrieben ward. Der Kaiser fühlte sich jetzt stark genug, diesem Unfug mit der lex Julia de ambitu entgegen zu treten und erinnerte die Väter, daß er den Antheil am Regiment, den er ihnen verstattet, in reine Hände niedergelegt haben wolle.[1] Doch machte er dafür der Aristokratie ein anderes Zugeständniß. Seit der reiche Provinziale eine solche Rolle spielte, drohte eine vollkommene Entromanisirung der Verwaltung einzutreten. Leute wie der Trimalchio des Petronius brüsteten sich bereits, daß sie die Ehrenstellen der Stadt ausschlügen.[2] Eben das war eine Hauptklage der Aristokratie gegen Claudius gewesen, daß er Gallier zu Senatoren und Juden zu Statthaltern mache. Trajan schrieb vor, daß Niemand sich um eines der obern Aemter solle bewerben dürfen, der nicht ein Drittheil seines Vermögens in Italien in Grund und Boden anlege. Damit war den Italienern ein großer Vorsprung gegeben und zugleich erhöhte dieses Gesetz den Werth der italischen Grundstücke.[3] Auch die schwierige Frage der Zufuhr für die Stadt ward zur Zufriedenheit Italiens und der Provinz geordnet. Der Fiscus kaufte, wo er früher requirirt hatte und die Aufspeicherung von Getreide diente dazu, niedere Brotpreise zu erzwingen und gegebenen Falls konnte sogar der Provinz aus den mächtigen Vorräthen der Stadt ausgeholfen werden.[4] Die Umwälzung war so groß, daß die Bäckerzunft, um sich halten zu können, einer vollständigen Reorganisation bedurfte.[5]

Eine höchst merkwürdige Neuschöpfung, die theilweise wohl aus Rücksicht auf die zunehmende Entvölkerung, theilweise aber doch auch

---

logie das charakteristische Distichon des thätigen Manns auf eine „lebendige Sonnenuhr“:

„Stellst du der Sonn' entgegen die Nas' und sperrest den Mund auf,
Allen Passirenden dann zeigst du die Stunden des Tags“.

[1] Francke p. 440. — [2] Man vgl. die Inschrift, die sich dieser antike Gründer von seinem Cassier widmen läßt. Petron, c. 30, sowie die Legende seines Grabs. — [3] Bei Francke p. 443. — [4] Ael Lamprid. Heliogab. c. 27. Plin. Paneg. 29—31. — [5] Aurel Vict. De Caesar. 13. Mommsen, Fragm. Vatic. p. 74. § 233.

aus den neuen Humanitätsideen der Stoa abgeleitet werden muß, wie Seneca und Epiktet sie vertraten, ist Trajan's Ausdehnung der öffentlichen Spenden auf unerzogene Knaben und Mädchen. Unter die Geld- und Getraideempfänger wurden zu Rom, wie in den Städten Italiens auch arme Kinder aufgenommen.[1] Statt durch Belastung der Ehelosigkeit, suchte Trajan durch Erleichterung der Kindererziehung der Abnahme der Bevölkerung zu steuern. Dabei blieb aber der Kaiser nicht stehen. Eine im Jahr 1747 bei Piacenza gefundene Broncetafel[2] (tabula alimentaria Baebianorum), mit der eine später bei Benevent gefundene Inschrift wesentlich übereinstimmt, lehrt uns förmliche Stiftungen zu Nutzen der Kindererziehung kennen. Der Kaiser bestimmte einen Theil der Rente seiner eigenen Güter, oder die Rente eines gegen zehnfache Hypothek an Grundbesitzer geliehenen Kapitals, zur Unterstützung einer bestimmten Anzahl von Kindern. Jeder Knabe erhielt monatlich 16, jedes Mädchen 12 Sesterzen, so daß der ärmeren Classe eine anständige Erziehung ihrer Kinder möglich ward. Die ersten Maßnahmen dieser Art fallen schon in's Jahr 99 und machten großen Eindruck. „Wenn sonst, sagt Plinius in seiner Rede an Trajan,[3] der Tag einer Spende kam, pflegten Schwärme von Kindern, das künftige Volk, die Straßen zu besetzen, und auf die öffentliche Erscheinung des Fürsten zu warten. Die Eltern machten sich ein Geschäft, ihre Kleinen zu zeigen, sie auf die Schultern zu stellen, und sie schmeichelnde Worte, liebkosende Reden zu lehren; sie sprachen nach, was man ihnen vorsagte. Aber die meisten bestürmten mit vergeblichen Bitten die tauben Ohren des Fürsten; ohne zu wissen, was sie gebeten, was sie nicht erlangt hatten, wurden sie vertröstet, bis sie es ganz verstanden. Du gewannst es nicht über dich, dich bitten zu lassen, und obgleich es deinem Auge das größte Vergnügen ist, sich an dem Anblicke der römischen Jugend zu weiden, so ließest du doch Alle, ehe sie dich sahen und angingen, aufnehmen und einzeichnen, damit sie schon in zarter Jugend den Vater des Vaterlands an diesem Beitrag für ihre Erziehung erkennen; damit von dem Deinigen aufwachsen, die für dich aufwachsen, damit sie von dir ernährt in deinen Kriegsdienst treten, und Alle dir allein so viel, als jeder Einzelne seinen Eltern verdanke". — Schon damals waren

[1] Vgl. Dierauer, Trajan, bei Büdinger, Unters. zur röm. Kaisergesch. 1, 56 f. De Champagny, Die Antonine übersetzt von Döhler S. 72. — [2] Bei Francke S. 381 f. — [3] c. 26.

es nicht viel weniger als 5000 Kinder, „die die Freigebigkeit des Fürsten auffand und versorgte",[1] jetzt wurde die Einrichtung über ganz Italien ausgedehnt und die Höflinge, denen das Vorbild der Mildthätigkeit gegeben war, mußten es wohl oder übel nachahmen. Plinius belastete sein Gut zu Comum mit einer Rente von 30,000 Sesterzen für 180 Kinder,[2] andere Millionäre verfuhren entsprechend. Es scheint, daß die frommen Frauen des Hofs, die Kaiserin Plotina und die Schwester des Kaisers Marciana und ihre Tochter sich besonders für diese milde Stiftung interessirten. Ihr Günstling Hadrian erhöhte die Stipendien[3] und wie die Zöglinge nach Trajans Familiennamen Ulpiani genannt wurden, so nannte Antoninus Pius die Seinen nach seiner Gemahlin Faustina pueri Faustiniani. M. Aurel stiftete der jüngern Faustina zu Ehren die novas puellas Faustinianas, Alexander Severus, nach dem Namen seiner Mutter, puellas Mammaeanas und pueros Mammaeanos.[4] So beginnen die humanen Gedanken der Stoa durch die Kaiserfrauen praktisch zu werden und Namen wie Matidia, Faustiniana ꝛc. erhalten selbst bei Christen einen so guten Klang, daß sie in dem Roman vom Christen Klemens ihre Verwendung finden. Unzweifelhaft sind diese öffentlichen Institute Vorbilder der spätern kirchlichen Anstalten geworden, gerade so wie die Tafel am Bogen des Christen Constantin, die den Kaiser umgeben von einer Kinderschaar darstellt, nur vom Trajansbogen entlehnt ist. Aber in der That hat Trajan selbst auf diesen Denkmalen und Münzen, wo er von seinem curulischen Amtssessel Kornähren an Kinder austheilt, oder einer knieenden Frau ihre Kinder abnimmt, oder auch ganze Schaaren von Kindern zu sich kommen läßt, etwas von einem christlichen Regenten.[5]

Natürlich liefen neben diesen Sorgen für Italien die für das ganze Reich. Selbst in der Provinz geboren, lag Trajan die Stadt nicht allein am Herzen. Ueber den Geist, in dem der Kaiser die Provinzen verwaltet wissen wollte, gibt namentlich seine Correspondenz mit Plinius eingehende Kenntniß.

Im Jahr 111 wurde C. Plinius Cäcilius Secundus als außerordentlicher Legat nach Bithynien und Pontus gesandt[6] und die Corre-

---

[1] Paneg. 28. — [2] Ep. I, 8; II, 5; V, 7; VII, 18. Aldini Marmor. Comensia p. 187. — [3] Spartianus, Hadr. 7. — [4] Bei Champagny a. a. O. S. 74. — [5] Gruter 1084. Orelli 3373. Eckhel VI, 408. 424. 427. — [6] Zur Chronologie Dierauer a. a. O. p. 114.

spondenz, die er mit seinem kaiserlichen Herrn über die Reorganisation der Verwaltung führt, zeigt, mit welchem Ernst Trajan diesen innern Fragen sich zuwendete. Den Defraudationen der Beamten zu steuern ist eine seiner Hauptsorgen.[1] Die Baulust der Präsides wird ermuntert, aber es soll auf möglichste Schonung der Bevölkerung dabei Bedacht genommen werden. Alle unnützen Loyalitätsausgaben werden gestrichen.[2] So erstreckt sich die Correspondenz auf Fragen der Rechtspflege und Finanzen, der Armee und Verwaltung, der Religion und des Ackerbaus und überall hat man nur Ursache, den mäßigen und ernsten Sinn des Kaisers zu bewundern. Seine Rescripte sind von classischer Kürze und Präcision; und die sichere Hand, die die Feder führt, zeigt den Mann, der die große Kunst des Gebietens versteht. Der Beamte bleibt nicht im Zweifel über das, was er zu thun hat, dafür sorgt das curandum est und das consultum volo des Herrschers, und die ganze imperatoria brevitas, die man des Kaisers Briefen mit Recht nachgerühmt hat. Wenn Trajan, wie vorauszusetzen ist, sich in ähnlicher Weise mit der Leitung aller andern Provinzen beschäftigte, muß eine ungeheure Geschäftslast auf seinen Schultern geruht haben. Neben den Briefen des Plinius geben uns namentlich die Reden des Dio Chrysostomus, des schönrednerischen Advocaten von Prusa, ein Bild davon, wie lebendig es auch bei der Verwaltung der einzelnen Communen unter Trajan herging.

Ein weiteres Verdienst des Kaisers war die Vermehrung der Häfen, Canäle und Wege, überhaupt eine umfassende Correctur des Straßennetzes, die er für das ganze Reich mit dem sichern Blick eines großen Strategen unternahm. Bei Ostia und Centum Cellä (Civitavecchia) wurden neue Häfen gebaut.[3] Auch der Hafen von Ancona wurde, entsprechend dem vermehrten Verkehr nach der via Egnatia und den Donauländern, vergrößert. Der Senat und das römische Volk widmeten dort Trajan, „dem für Alles sorgenden Kaiser", im Jahr 112 einen Bogen, der von seiner Reiterstatue geziert war und der durch seine edlen Verhältnisse, männlichen Profile und mächtigen Quadermassen zeigt, daß mindestens in der Phantasie der Künstler noch der alte Römergeist nachwirkte und durch dessen wohl erhaltenen Rahmen man noch heute hinausschaut nach dem Meer, das für Rom den Verkehr mit Dacien vermittelte. Die steinernen Brücken über den

[1] Ep. X, 37 38. 39. 40. — [2] Ep. X, 43, 45. — [3] Plin. 6, 31.

Rhein, die Donau, den Euphrat, den Tagus waren die Wunder der damaligen und jeder kommenden Zeit. Der Canal, der das rothe Meer mit dem mittelländischen verband, ward neuerdings von ihm in Stand gesetzt. Die bessere Leitung der aqua Marcia in Rom ward von ihm vollendet. Neu hinzu kam die aqua Trajana (jetzt acqua Paola), die die Wasser des Sabatinersees (Lago di Bracciano) zum Janiculus führte, wo sie heute noch rauschen. Am Constantinbogen sieht man ferner ein vom Bogen des Trajan stammendes Relief, das eine Frau darstellt, die Hülfe suchend, mit einem Rade in der Hand, den Kaiser aufhält. Es ist die via Appia, die einer gründlichen Reparatur bedurfte. Eine weitere Straße führte Trajan längs der Küste des Adriameers bis Buca, eine weitere von Benevent nach Brundisium und wie für Italien ward für die sämmtlichen Provinzen Sorge getragen. Der an allen Denkmalen stehende Namen Trajans gab noch nach zwei Jahrhunderten Constantin den Witz ein, er wachse wie Mauerkraut auf allen Mauern.[1]

Neben den Hochbauten nahmen auch die Kunstbauten einen gewaltigen Aufschwung. Die stolzeste Anlage des Kaisers in dieser Richtung war das forum Trajani, das er zwischen Capitolinus und Quirinalis durch Ausebnung des Terrains gewann und durch das er Forum und Marsfeld zu einem großen Corso verband. Den neuen Platz umgab ein Complex prachtvoller Gebäude, deren Meister der Erbauer der Donaubrücke, Apollodorus von Damascus war. Durch den von Constantin später zerstörten und geplünderten Triumphbogen betrat man das von Loggien umgebene Atrium, in dessen Mitte Trajans Reiterstatue stand, dann folgte die Basilica Ulpia, deren Säulen noch heute aus dem Boden ragen. Zwischen den beiden Flügeln der ulpischen Bibliothek erhob sich sodann die Trajanssäule und im Hintergrund des Platzes schloß der Tempel Trajans die Aussicht. Auf der Säule, die alle Umbauten überragte, stand, wie Münzen beweisen,[2] Trajan, die Lanze in der einen Hand, in der andern die auf einer Kugel stehende Victoria.[3] Der ganze wiedergefundene Stolz der Stadt sprach aus

[1] Aurel. Victor Ep. 63. — [2] Vgl die Münzen aus dem 6. Consulat des Trajan. Bei Cohen, N. 62. 73. 180. 396—398. 500. 501. — [3] Jetzt nimmt Simon Petrus den Platz des Christenverfolgers ein, das Evangelium in der einen, den Schlüssel in der andern Hand und wie die Päbste allen antiken Denkmalen den Schmutz des Heidenthums erst meinten abwaschen zu müssen, so trägt die Basis die Inschrift: „Sixtus V beato Petro apostolo, pontificatus anno tertio.

diesen Bauten und die Säule vor Allem, mit ihrem 200 Meter langen Reliefband, ist von jenem würdevollen Ernst und der stolzen Pracht, die einem Siegesdenkmal ziemt, das das Bewußtsein der Größe des Vaterlands aussprechen soll. Ammianus erzählt noch von dem Eindruck, den dieser Platz mehr als zweihundert Jahre später auf Kaiser Constantius machte.[1] „Als der Kaiser zu Trajans Forum gekommen war, einem meines Bedünkens in der ganzen Welt einzigen und selbst durch den Beifall der Götter bewunderungswürdigen Baue, hielt er voll Erstaunen an und schweifte mit seinen Gedanken durch den Verein so riesenhafter Werke hin, deren Beschreibung eben so unmöglich ist, wie ihre Nachahmung durch die Hand sterblicher Menschen künftig erreichbar sein wird.[2] Nachdem er nun alle Hoffnung, jemals einen Bau dieser Art ausführen zu können, aufgegeben hatte, sagte er, von Allem wolle er nur das den Kaiser Trajan selbst tragende, in der Mitte der Vorhalle stehende Pferd nachahmen, und glaube im Stande zu sein, dies Werk zu vollenden, als ihm der in seinem Gefolge befindliche persische Prinz Hormisdas nahte, und höflich entgegnete, zuvor müsse er einen für solch ein Roß passenden Stall bauen lassen, wenn er dazu im Stande sei, und deutete mit diesen Worten auf das ungeheure Forum selbst".[3]

Die Aufrichtung der Säule und damit die vorläufige Vollendung des Forums war das letzte Friedenswerk, das der Kaiser im Jahr 113 noch in Rom vollenden half. Für die Dauer vermochten die Geschäfte der innern Verwaltung sein kriegerisches Herz doch nicht zu sättigen. Obwohl ein Sechziger warf er sich mit dem Eifer eines Jünglings in kriegerische Unternehmungen, die fast abenteuerlich aussahen und der kommenden Generation eher eine stete Gefahr als größere Sicherheit zu vererben schienen. Dennoch haben die Zeitgenossen auch diesen phantastischen Plänen des greisen Helden zugejauchzt. Erfolge, wie die, die Trajan in Dacien errungen, werden stets etwas Berauschendes haben. Der Heißhunger nach Eroberung war im Herzen Roms wieder erwacht. — Ein glücklicher Eroberungskrieg hatte alle innern Nothstände fern gerückt. Man schaute auf die öde Zeit zwischen Tiberius und Domitian wie auf einen bösen Traum zurück. Rom mußte wachsen,

(1587) Eine zum Andenken daran geschlagene Münze zeigt die Worte: „Exaltavit humiles".

[1] Ammian. Marc. — [2] Gigantei contextus, nec relatu effabiles, nec rursus mortalibus appetendi. — [3] Ammian. Marc rer. gest. 16, 10.

um gesund zu sein. Es mußte kämpfen, erobern, sich die Erde unterwerfen, dann war all der Jammer nicht, an dem die letzten Geschlechter krankten, seit das Reich aufgehört hatte, die Welt ringsum mit Krieg zu schrecken. Der Römerfrieden, den die Früheren gepriesen, verlor seinen Nimbus. Ihn beschuldigten Männer wie Tacitus jetzt, daß er alle diese bösen Dünste ausgebrütet. Rom hatte sich wieder gefunden und so wurden Trajan die Abbildungen seiner Säule, auf der gebrochene Festen, überbrückte Flüsse, geschlagene Feinde eine solche Rolle spielen, zum Stachel, noch neue Provinzen dem Adler zu unterwerfen, der nunmehr einen phantastischen Flug nach Osten unternahm.

Drei Feinde hatte das Reich, Germanien, Dacien und Parthien. Waren die beiden ersten Provinzen geworden, warum sollten nicht auch die Parther für immer unschädlich gemacht werden? Das Nöthige und Vernünftige hatte in dieser Beziehung Trajan allerdings schon längst gethan. Er hatte kurz nach dem dacischen Krieg durch Cornelius Palma die Ostgrenze Roms über das Hauran hinausgerückt und das Gebiet von Gerasa, Bostra, Philadelphia, sammt Petra selbst, unter dem Namen Arabia zur römischen Provinz gemacht. Jene gefährliche Lücke zwischen Damaskus und Jericho, durch die die Nabatäerkönige so oft eingebrochen waren, war damit ausgefüllt. Allein Trajan genügte das nicht. Es war im Jahr der Einweihung der Trajanssäule, Herbst 113, daß der Cäsar einen gewaltigen Aufmarsch der Legionen durch Syrien nach Armenien befahl, um die Ostgrenze Roms noch weiter hinauszurücken. Die Parther waren seit Neros Sturz Roms Feinde gewesen. Selbst einem falschen Nero hatten sie unter Domitian im Jahr 89 ihre Hülfe geliehen.[1] König Pakorus II. hatte die Dacier unterstützt, sein Nachfolger Osroes den armenischen Thron neu besetzt, ohne nach Rom zu fragen. Trajan verlangte jetzt Räumung Armeniens und wies die Gesandten des Osroes, die ihm nach Athen mit Geschenken entgegen kamen, kurzer Hand zurück. Umsichtig den Krieg gegen Osroes im großartigsten Maßstab vorbereitend, kam er nach Antiochien, von wo er im Frühling 114 nach Kleinarmenien aufbrach. Ohne erheblichen Widerstand zu finden, drangen von hier die Heeressäulen nach Großarmenien vor. Der regierende Arsacide, der im Lager erschien, ward in Gnaden seines Regiments entbunden und als er nicht so ruhig, wie ihm Trajan befohlen, das

[1] Sueton, Nero 57. Tac. hist. 1, 2.

Land räumte, hingerichtet.[1] Armenien selbst, nachdem seine Burgen von den Parthern gesäubert waren, wurde zur römischen Provinz erklärt.

Die Erwerbung eines so zweifelhaften Besitzes genügte Trajan nicht. Nachdem er Besatzungen in den armenischen Plätzen zurückgelassen, rückte sein Heer im Spätherbst 114 in Mesopotamien ein. Edessa, Adiabene, Batanäa und Nisibis fielen der Reihe nach in seine Hände. Als das Jahr 115 zu Ende ging, war das ganze Land zwischen dem obern Euphrat und Tigris von dem römischen Heere besetzt. Der Kaiser gab sich den Namen Parthicus und erklärte Mesopotamien zur römischen Provinz. Nach so großen Erfolgen rastete der alte Held den Winter 115 auf 116 zu Antiochien. Bei diesem Winteraufenthalt war es, daß Trajan jenes furchtbare Erdbeben erlebte, das die ungeheure Stadt in einen Trümmerhaufen verwandelte und die ganze Umgebung zur Wüste machte. Trajan selbst entkam aus dem Fenster, angeblich geleitet von einem Manne von übermenschlicher Größe, der ihn aus dem einbrechenden Hause herausriß. So erhielt er nochmals Gelegenheit, seine angeborene Baulust zu befriedigen und erst nachdem er das Nöthige wegen Wiederaufrichtung der Stadt angeordnet hatte, ging er Anfang 116 zum Heere ab. Denn noch immer brachte er es nicht über sich, sich mit der Erwerbung von zwei Provinzen wie Armenien und Mesopotamien zu begnügen.

Die Fortsetzung des Krieges freilich war nöthig und der Angriffskrieg hatte sich den Parthern gegenüber als richtig erprobt. Eine andere Frage aber war, ob es gerathen sei, den losen römischen Ostprovinzen noch eine neue Last aufzuthürmen. Aber immer abenteuerlichere Proportionen nahmen die Projecte des Greises an. Alexander der Große schwebte ihm vor; bereits genügte die Unterwerfung von ganz Parthien seinem Eroberungsfieber nicht mehr. Nach Indien wollte er; eine Weltmonarchie sollte vom einen Ende des Oceans bis zum andern sein Scepter vereinigen. Die Truppen zögerten. Da befragte — um ihnen Muth zu machen — Trajan das Orakel von Heliopolis um den Ausgang des Feldzugs. Um aber die Priester zu prüfen, sendete er dem Gotte zuerst ein wohlversiegeltes unbeschriebenes Blatt. Es gelang den Priestern, dasselbe unverletzt zu öffnen und als Antwort brachte der Bote ein gleiches leeres Blatt vom Sonnentempel zurück.

[1] Dio Cass. 68, 18. Eutrop. 8, 3. Cornel. Fronto, princ. hist. ed. Niebuhr, Berol. 1816, p. 247 f.

Nun stellte Trajan die bestimmte Frage, welches der Ausgang des Feldzugs sein werde? Als Antwort schickten die Baalspriester einen in viele Stücke zerbrochnen Stab. Das konnte die Zertrümmerung Parthiens, des römischen Heers oder des Kaisers Tod bedeuten und ist nachher auf dieses Letzte bezogen worden. Damals wußte Trajan das Heer für die erste Deutung zu gewinnen.

Im Frühjahr 116 bewerkstelligte der Kaiser östlich von Nisibis den Uebergang über den Tigris und kehrte sich dann südlich gegen Babylon. Die Stadt hatte Jahrhunderte lang keinen Feind gesehen und fiel sofort in des Siegers Hände. Zum zweiten und dritten Mal den Tigris überschreitend griff er sodann Ktesiphon, die Residenz des Partherkönigs an. Die Barbaren mit Schrecken durch das unerhörte Schicksal geschlagen, vertheidigten sich schwach und bewilligten schließlich den Römern den Einzug. Seleucia, Susa und alle Städte diesseits des mons Cambalidus öffneten jetzt ihre Thore. Das schreckliche, von allen Dichtern seit Horaz als einziger ebenbürtiger Gegner Roms gefeierte Parthien lag zu Trajan's Füßen. Es war wie ein Traum, der alle wirklichen Verhältnisse verrückte und in diesem Paroxismus, der immer seltsamer Trajans sonst so klares Denken umschleierte, sendete er dem Senate die Botschaft, daß nun auch das Land jenseits des Tigris als Provinz Assyrien dem Reiche einverleibt sei. Immer gigantischer wurden seine Pläne. Zunächst brach das Heer nach dem Pasitigris auf. Von hier zog es längs des persischen Meerbusens bis zur Südküste von Caramanien. Als er dort auf dem Ocean die Schiffe nach Indien fahren sah, grollte er dem Schicksal, daß er nicht jünger sei, um auch Indien zu unterwerfen. Dennoch gab er Befehl, eine Flotte zu bauen.[1] Aber während er mit der Ausrüstung der rasch in Angriff genommenen Schiffe sich beschäftigte, ereilte ihn die Nachricht, daß all die Provinzen hinter ihm, die er im Flug hatte Rom erwerben wollen, im Aufstand begriffen seien. Block hatte er auf Block gethürmt, kaum aber hatte er die Hand zurückgezogen, so stürzte der wankende Koloß zusammen. Es scheint, daß namentlich die zahlreiche jüdische Diaspora Mesopotamiens, die in Trajan den Nachfolger des Tempelzerstörers haßte, die Bevölkerung der niedergeworfenen Länder aufgewiegelt hat. Nisibis, wo die Juden die Mehrzahl der Bevölkerung bildeten, fiel zuerst ab und riß Edessa

[1] Eutrop. 8, 3.

und die andern Landschaften mit sich. Auch überzeugte bald ein allgemeiner Judenaufstand den Kaiser, woher die Pfeile flogen. Rasch gab er die Indienfahrt auf und traf in Eilmärschen in Babylon ein. Sein Feldherr Appius Maximus Norbanus ward von den Parthern geschlagen und fiel. Dafür züchtigte der Mauretianer Lusius Quietus, Trajans geschicktester Legat, das abtrünnige Nisibis und verbrannte Edessa. Auch Seleucia ward niedergebrannt. Allein Trajan sah ein, daß der Besitz Parthiens eine Chimäre sei. Die Provinz Assyria sollte nur ein Jahr lang dem Ehrgeiz der Römer schmeicheln. Trajan war froh, mit einem glänzenden Schaustück diesen phantastischen Feldzug abzuschließen. Er versammelte im November 116 zu Ktesiphon Römer und Parther und setzte den Parthamaspates, den Bruder Osroes, zum Könige von Parthien ein. Sodann theilte er das Heer, die eine Hälfte sollte im Norden die Provinz Mesopotamien sichern, er selbst wandte sich nach Süden, um die Wüstenaraber zu züchtigen. Aber der Nimbus seiner Unbesiegbarkeit war von ihm genommen, seit er die Provinz Assyria so rasch wieder verloren hatte. Die Wüstenmärsche ermüdeten das Heer. Es gelang ihm nicht, die Stadt Atra (al Hather), den Schlupfwinkel der Beduinen bei Nisibis, einzunehmen. Nachdem er Babylon, Ktesiphon und Susa erobert, litt er vor dem kleinen Felsennest Schiffbruch. Er mußte die Belagerung aufheben und der Uebermuth der Wüstensöhne blieb ungestraft.

Während der geschlagene Cäsar unmuthig und krank den Rückweg nach Syrien antrat, erreichte ihn die Botschaft von einem blutigen Aufstand der Juden in Cyrene, der sich bald nach Aegypten und Cypern fortsetzte. Lusius Quietus ward abcommandirt, um diese Unruhen nieder zu schlagen. Da Trajan fühlte, daß seine Krankheit zunehme, übergab er seinem Verwandten Aelius Hadrianus das Heer in Syrien, doch konnte auch dieser nicht hindern, daß die Parther den von Trajan eingesetzten König verjagten und den früheren Zustand wieder herstellten. Der kranke Kaiser selbst reiste längs der cilicischen Küste heimwärts, mußte sich aber zu Selinus ausschiffen lassen, da er die Fahrt nicht ertrug. Dort ward er im August des Jahres 117 vom Tode ereilt. Seine Asche ward durch die Frauen Plotina und Matidia eingeschifft und nach Rom gebracht, wo sie in einer goldenen Urne in seiner Säule beigesetzt ward.

Keine von Trajans Schöpfungen im Osten erwies sich haltbar. Hadrian beeilte sich, Erwerbungen aufzugeben, die das Reich in eine

endlose Reihe von Kriegen würden verwickelt haben. Was länger nachwirkte, war der Aufschwung des Römergeists, den der große Cäsar aus dem Schlummer geweckt. Rom hatte gelernt, wieder an sich zu glauben und die an literärischen und künstlerischen Leistungen so reiche Zeit Hadrians verdankt ihren innern Reichthum nicht der Kunstliebe Hadrians, dessen unstäte Laune eben so viele Talente erstickte als förderte, sondern vor Allem der großen Erinnerung an die Tage Trajans, die die Phantasie geweckt, den Glauben an die Zukunft für eine schöne Stunde gestärkt und in einer Periode großer Prüfungen den Tüchtigsten Gelegenheit gegeben hatte, die Plätze zu erobern, die zuvor die Laune der Herrn und die Gunst der Höflinge ausgetheilt. Freilich war dieser Aufschwung auch nur eine kurze Täuschung. Die Uebereizung einer gesteigerten Cultur rächte sich an dem krankhaften Geschlecht, das keiner dauernden Leistungen, wie Trajans Werk sie verlangte, mehr fähig war. Aber der Glanz dieser zwanzig Jahre wirkte in den Künstlerseelen auch dann noch nach, als mit dem Frieden die alte Abspannung in erschreckendem Maß zurückkehrte und die seltsame Hoffnungslosigkeit, die Hadrian durch sein trübes Leben begleitete, die begabtesten Geister ergriff und sich wie ein Mehlthau auf den jungen Frühling legte, der eben hatte hervorsprossen wollen.

Vor Allem aber zauberte die Erinnerung an jene großen Stunden der Erhebung eine Gloriole um Trajans Haupt. Das war es, warum das römische Volk forthin die Cäsaren mit dem Rufe begrüßte: „sei glücklicher als Augustus und besser als Trajan!“[1] Und nicht nur Julian bezeugt, daß die Götter im Olymp an Trajan am meisten Wohlgefallen gezeigt hätten,[2] sondern selbst das christliche Rom respectirte das Andenken eines solchen Helden. Schon eine christliche Stimme des dritten Jahrhunderts spricht mit großer Verehrung von ihm, dem Verfolger[3] und Lactantius rechnet ihn unter die Gönner der Christen, da er einen so großen Cäsar nicht unter die Verfolger einreihen mag.[4] Die Säule des antichristlichen Fürsten ward nicht zerstört, vielmehr betete Gregor der Große seine Seele vom Fegfeuer los, und Dante durfte ihn als Stern im sechsten Himmel seines Paradieses besingen.[5]

---

[1] Eutrop. 8, 5. — [2] Julian, Caes. Mitte. — [3] Sibyll. X, 147—163. — [4] De mortibus persecut. 3. — [5] Paul. Diac. H. Gregor. Pap. vita c. 27. Dante, Parad. 20, 48. 106 f.

2. Der Krieg des Lusius Quietus gegen die Juden.

Die Juden hatten in jenem traurigen Hinbrüten über unfruchtbaren Rachegedanken, das die Epoche nach Zerstörung des Tempels charakterisirt, während der ganzen Regierungszeit Trajans wenig von sich hören lassen. Eine wichtige Umwandlung vollzog sich jenseits ihrer Grenzen indem in den Jahren 105—107 das peträische Arabien durch A. Cornelius Palma unterworfen wurde. Die Landschaft mit den Städten Gerasa, Bostra, Philadelphia und Petra ward römische Provinz, aber auch das scheint die Juden nicht aus ihrer Thatlosigkeit aufgerüttelt zu haben, da sie nirgends in Action treten.

Welche Leidenschaften dennoch in dieser Bevölkerung kochten, wurde offenbar, als die Nachricht von der Niederlage Trajans am Tigris und in Arabien sich nach dem Westen verbreitete. Bei der regen Verbindung der Diaspora unter sich erhielten die Juden Africas früher als Andere Kunde von dem, was im Osten sich zugetragen, und da, wo der letzte Judenkrieg geendet, in Cyrene und Aegypten, brach er jetzt auf's neue wieder aus. Als Trajan in Syrien eintraf, erreichte ihn bereits die Kunde von einem furchtbaren Judenaufstand zu Cyrene, der den vom Jahr 73 an grausamer Wuth weit übertraf. All der lang angesammelte Grimm kam jetzt zum Ausbruch. „Die Juden in Cyrene, berichtet Dio,[1] hatten einen gewissen Andreas an ihre Spitze gestellt und begannen alles, was Römer oder Grieche hieß, niederzumachen. Sie aßen das Fleisch der Gemordeten, umwanden sich mit den Eingeweiden derselben, bestrichen sich mit ihrem Blut und zogen die Haut ihrer Opfer über sich her. Andere durchsägten sie vom Scheitel herab der Länge nach oder warfen sie wilden Thieren vor, oder zwangen sie im Zweikampf einander umzubringen, so daß im Ganzen 220,000 Menschen auf diese Weise ihr Leben verloren. In Aegypten und Cypern verübten sie ähnliche Gräuelthaten unter der Anführung eines gewissen Artemio und auch hier fanden 240,000 Menschen ihren Tod". Nach Eusebius und Spartianus wüthete der Aufstand namentlich in der Thebais, in Libyen und bald auch in Palästina und Syrien.[2] Das ganze Volk hatte nur auf eine Nieder-

[1] Dio Cass. 68, 31. (Xiphil.) — [2] Spart. Hadr. 5. Euseb. chron. II, p. 283. (Ed. Mai Traj. 18. Abrah. 2131.) Hist. Eccl. 4, 2.

lage Roms gewartet, um alle Unbill der letzten dreißig Jahre heimzuzahlen, und nunmehr losgelassen, wütheten sie „wie von Dämonen angestachelt".[1] Die gefangenen Römer und Griechen durften jetzt im Amphitheater kämpfen und die Juden sahen zu, ohne des Verbots des Gesetzes zu gedenken.[2] „Auge um Auge, Zahn um Zahn" war damals das einzige Schriftwort, das in diesen Fanatikern lebendig war. Der ägyptische Procurator Lupus marschirte den von der Thebais anrückenden Haufen entgegen, aber seine Truppen hielten der dämonischen Wuth der Juden nicht Stand. Das geschlagene Heer warf sich in Alexandrien, im Bunde mit dem Pöbel, sofort auf die Judenviertel und ließ keine jüdische Seele am Leben. In dem furchtbaren Straßenkrieg, der mehrere Tage gewährt haben muß, brannten ganze Stadttheile nieder.[3] Damals ging auch der heilige Hain zu Grunde, in dem Pompejus Haupt von Cäsar beigesetzt worden war. Appian berichtet, die Juden hätten denselben zu Kriegszwecken niedergehauen, dennoch sei von ihrem ganzen Geschlecht Niemand davongekommen.[4] Er selbst floh damals vor den Juden aus Aegypten[5] und seine Erlebnisse auf der Flucht geben ein höchst ergreifendes Bild von der bleichen Angst, die über die Griechen angesichts der rasenden Juden gekommen war. Lebendig erzählt er, wie er in der Nacht den Kanal sucht, von wo ein Schiff etliche Flüchtlinge nach Pelusium bringen soll. In der Eile verirrt er sich und trifft mit einem andern Flüchtling, einem Araber, zusammen. Angstvoll bringen sie die Nacht zu, der Araber zittert vor dem Kreischen der Unheil bringenden Krähe. Umzukehren wagen sie nicht, weil rings die Juden streifen, endlich findet er eine andere Wasserstraße und eine Trireme, die nach Pelusium fährt. Sein Verirren war sein Glück gewesen, denn das andere Schiff war von den Juden überfallen worden und die gesammte Mannschaft war der Wuth der Feinde erlegen.[6] Aehnliches trug sich im ganzen Nilthal zu, die jüdischen Banden verwüsteten die Landschaft und reichten ihren Bundesgenossen in Cyrene die Hand. Endlich traf Marcius Turbo, der treue Freund und spätere Präfect Hadrians, mit Fußvolk und

---

[1] Eus. 4, 2. Dio 68, 32. Orosius 7, 12. — [2] Dio l. c. — [3] Euseb. Chron 2133: Adrianus Alexandriam a Judaeis subversam restauravit. — [4] App. Bell. civ. 2, 91. — [5] Vgl. das neu publ. Fragm. Appian's: Revue archéol. Nouv. Série, Vol. XIX, 1869, p. 101—110. — [6] Fragment aus dem 24. Buch (Arabica) Rev. archéol. 19. l. c

Reiterei und einer Flotte ein. Er mußte den Juden mehrere Schlachten liefern und brauchte lange Zeit, bis er Aegypten und Cyrene gesäubert hatte, wo ein Jude Lukuas (bei Dio Kassius heißt er Andreas) als König oder Messias gebot.[1] Inzwischen hatte Trajan den Mauretanier Lusius Quietus gegen die in Mesopotamien und Palästina sich sammelnden Judenhaufen losgelassen und dieser wilde Berberfürst trieb das Gesindel zu Paaren. Die Rücksichtslosigkeit, mit der er den Aufstand züchtigte, gewann so sehr den Beifall Trajans, daß er ihn zum Legaten in Judäa ernannte.[2] Die Juden sollten es entgelten, daß sie des Kaisers stolzesten Plan zu Falle gebracht und Lusius Quietus war der Mann, diese Mission zu erfüllen. Seine Verwaltung Palästinas blieb den Juden in schlimmster Erinnerung. Ihre Erzählungen bestätigen das unerfreuliche Bild, das die römischen Historiker von diesem mauretanischen Reiterführer entwerfen. Ein Abenteurer, der erst als infam aus der Armee weggejagt worden war, hatte er durch Zuführung eines selbstgeworbenen Geschwaders im Dacierkrieg des Kaisers Gnade auf's Neue zu erwerben gewußt und sich an der Donau und dem Euphrat mit Ruhm bedeckt.[3] Innerlich war er eine ungebrochne wilde Natur, der das Sengen und Morden gegen die Juden in Mesopotamien eben Freude machte. Wenn man ihn zum Holofernes des Judithbuchs hat stempeln wollen, den in Palästina selbst die Strafe ereilt, so ist dagegen zu erinnern, daß Lusius Quietus nicht durch die Juden, sondern durch Hadrian fiel und wie es scheint, in einer Zeit, in der er nicht mehr Legat in Palästina, sondern in Mauretanien war.[4] Die Erinnerung an sein Wüthen hat sich aber den Juden so tief eingeprägt, daß dieselben den Trajankrieg schlechthin als „Krieg des Quietus" zu bezeichnen pflegten.[5]

Der Aufstand in Cypern hatte die Folge, daß diese Insel den Juden gänzlich untersagt ward, so stark sie dort auch zu den Zeiten des Apostel Paulus noch gewesen waren. „Seit dieser Zeit darf kein Jude, berichtet Dio, diese Insel betreten, und wenn je Einer durch

[1] Euseb. K. G 4, 2. Dio Cass. 68, 32. Nach einer abenteuerlichen Etymologie (Lucius-Barkochba) wäre es der spätere Führer des Hadriankriegs, der hier seine Sporen verdiente. — [2] Euseb. H. E. 4, 2. Dio l. c. — [3] Dio Cass. 68, 32. — [4] Spartian. Hadr. 5 heißt es: Lusium Quietum, sublatis gentibus Mauris, quos regebat, quia suspectus imperio fuerat exarmavit, Martio Turbone, Judaeis compressis, ad deprimendum tumultum Mauritaniae destinato. — [5] Derenb. l. c.

einen Sturm dahin verschlagen wird, muß er sterben".[1] Diese starken Maßregeln begreifen sich, wenn man hört, wie die Juden gewüthet hatten. Unter der Anführung eines gewissen Artemio sollen sie nicht weniger als 240,000 Heiden getödtet haben.[2] Insbesondere war die blühende Stadt Salamis, nach Niedermetzelung der gesammten Einwohnerschaft, gänzlich zerstört worden.[3] Auch Libyen hatten sie so verwüstet und menschenleer gemacht, daß Hadrian neue Colonien dorthin senden mußte, damit das Land nicht zur Wildniß werde.[4]

Die Fäden dieser allgemeinen Judenverschwörung lassen sich nicht mehr auffinden. Bemerkenswerth ist es jedoch, daß es vornehmlich die hellenistischen Gemeinden waren, die sich am leidenschaftlichsten erhoben. Es deutet das auf eine allgemeine Verbreitung jener Reibereien zwischen Juden und Heiden, die wir in Rom, namentlich aus Martials Epigrammen kennen lernten.

Verworrene Erinnerungen an diese Aufstände finden sich auch im Talmud. Akiba, der im Barkochbakrieg eine so große Rolle spielte, soll kurz vor Ausbruch des Aufstands zahlreiche Reisen zwischen Italien und Mesopotamien gemacht haben.[5] Eine andere Tradition erwähnt, daß Trajan eine friedlich ihr Fest feiernde Gemeinde mit Bewaffneten umstellt und nach der Perikope des Sabbaths gefragt habe. Der Schriftleser stand an Deuteron. 28, 49 und erwiederte: „Gott erweckt wider dich ein Volk aus der Ferne, schnell wie ein Adler". „Das bin ich, habe der Tyrann gerufen, der ich zehn Tagemärsche in fünf Tagen zurückgelegt". Sofort wurden die Männer niedergemacht und die Frauen den Soldaten preisgegeben. — Trajan aber fuhr weiter nach Cypern.[6]

Indessen, auf wie viele Leichenhügel und Brandstätten das Judenthum nach diesen Aufständen auch zurückschaute, die blutige Rache, die es an seinen Drängern genommen, hinterließ ihm dennoch ein Gefühl tiefer Befriedigung. Das beweist nicht nur der, fünfzehn Jahre später unternommene, neue Krieg, sondern auch die jüdische Literatur aus der ersten Zeit Hadrians. Selbst von einem eigenen Freudenfeste zur Erinnerung an die Niederlage Trajans ist neuerdings geredet worden. Der jüdische Festkalender (Megillat Taanit, de diebus,

[1] Dio 68. 32. — [2] ibidem. — [3] Euseb. Chron. Abrah. 2132. Oros. 7, 12. — [4] Oros. 7, 12. — [5] Stellen bei Derenbourg 418. — [6] j. Succa 5, 1. Derenb. 411.

quibus non licet jejunare), der in Hadrians Zeit angelegt worden ist, um die Gemeinde darüber zu verständigen, an welchen Freudentagen Israels nicht gefastet werden dürfe, kennt nämlich im Monat Adar drei Freudenfeste. Am zwölften, den Tag des Tyrjanus, am dreizehnten den Tag des Nikanor, und am vierzehnten und fünfzehnten das Purimfest. Nach der puren Assonanz könnte man Tyrjanus leicht für Trajanus nehmen, indessen die Legende dieses Tages bezieht sich auf zwei Märtyrer des Barkochbakriegs, die durch den Statthalter T. Annius Rufus getödtet wurden.[1] Er, der unter den Juden so genannte Tyrannus Rufus, scheint dem Tage des Tyrjanus den Namen gegeben zu haben, da er selbst seine Verruchtheit mit dem Leben büßte.[2] So zweifelhaft es mithin ist, ob es jemals einen Freudentag zur Erinnerung an Trajans Niederlage gegeben habe, so ist dennoch die Behauptung vertreten worden, das Judithbuch motivire in ähnlicher Weise die Feier des Tyrjanustages, wie das Buch Esther die Feier des Purimfestes geschichtlich begründet.[3] Die Entstehung des Buches Judith bald nach dem Trajankrieg ist allerdings wahrscheinlich, da für diese Periode alle Voraussetzungen der Schrift zutreffen. Die Gesetzlichkeit, die im Judithbuch überall gepredigt wird, ist die dieser vorgeschrittenen rabbinischen Zeit. Judith lebt als Büßerin, „sie fastet alle Tage ihres Witthums, außer an Vorsabbathen und Sabbathen und Vorneumonden und Neumonden und Festen und Freudentagen des Hauses Israel.[4] Sie nimmt reine Speise mit ins Lager der Heiden, versäumt auch dort die Gebetsstunden und Waschungen nicht und selbst an dem Abend, da sie sich zu Holofernes begibt, trinkt sie ihren eigenen Wein. Das ist das Judenthum der römischen, nicht der noch immer größer denkenden syrischen Zeit. Die Erzählung selbst hat zum Hintergrund ein seit lange her gedrücktes Volk, das nach langer Zeit der Schmach zum ersten Mal seine Rache befriedigen durfte. Die Gestalten des Buchs sind symbolische. Judäa oder Judith, die Jüdin, ist eine Witwe. Seit drei Jahren und vier Monaten ist ihr Mann todt, das heißt seit der bekannten Daniel'schen Unglückszeit hat sich Gott von Judäa abgewendet. Nebukadnezar und Holofernes sind Repräsentanten Roms, ob gerade des Trajan und Lusius Quietus mag dahingestellt

[1] Lipsius, in der Zeitschrift für wissensch. Theol. Jahrg. II, p 39 f. — [2] So die Meg. Taanit zum 12 Adar. [3] Volkmar, Handb der Einl. in die Apocr 1, 1. Judith, p. 5 f — [4] Jud. 8, 6 f.

bleiben. Das Heer des Holofernes züchtigt alle Völker vom Euphrat bis zum persischen Meerbusen, erobert Mesopotamien, Arabien und Phönizien und wendet sich zuletzt gegen Judäa. Diese Kriegserzählung berührt sich allerdings mit dem Trajankrieg. Im siebzehnten Jahre seines Regiments schlug Nebukadnezar den König der Meder „und all seine Rosse und seine Wagen, und bemächtigte sich seiner Städte und kam bis Ekbatana". Danach kehrte er zurück in seine Hauptstadt und daselbst „rastete und schmauste er und seine Krigsmacht 120 Tage lang." Damit stimmt überein, daß Trajan im siebzehnten Jahr seiner Regierung die Länder diesseits des Euphrat niederwarf und dann den Winter 115 auf 116 in Antiochien zubrachte. Sodann wird beschrieben, wie der Herrscher in phantastischen Träumen sich bewegt und den Holofernes, den Oberfeldherrn seiner Macht, aussendet, um alle Völker zu strafen, die ihn nicht als König der Welt anerkennen. Derselbe bricht nach dem obern Euphrat vor, züchtigt Mesopotamien, zieht sodann längs des Euphrat südwärts und zerstört alle festen Städte bis an das Meer.[1] Sodann wendet er sich gegen Arabien und Syrien und lagert schließlich in der Gegend von Skythopolis, um sich nun auf Judäa zu werfen. Die Juden aber erschracken sehr, „denn sie waren erst neuerdings aus der Gefangenschaft heraufgezogen und vor Kurzem erst war das Volk geheiligt worden von der Entweihung".[2] Als Holofernes von ihnen und ihrem Gott hört, verlangt er Unterwerfung, indem er höhnisch spricht: „Wer ist denn Gott außer Nebukadnezar, der Herr der ganzen Erde?"[3] Da nun trägt sich jene fabelhafte Belagerung der Feste Betylua zu und die Heldenthat der Judith, die die geschändeten Frauen ihres Stamms an Holofernes rächt.[4] Das Heer, das der Verfasser ein Heer von Maulwürfen nennt, weil die Legionen nirgends rasten, ohne sich einzuwühlen und Schanzen aufzuwerfen, legt sich vor die kleine Feste, die dem großen Nebukadnezar die Huldigung verweigert. Schadenfroh strömen die Heiden der Umgegend herzu, um ihr Müthchen an Israel zu kühlen. Diese Nachbarn wissen über Israels Pässe und Zugänge und sie wissen auch über seine schwachen Stunden und sittlichen Schäden Bescheid, die Heerführer aber urtheilen leichtfertig, nicht wie Syrer, die den Arm der Makkabäer empfunden, sondern wie sieggewohnte Römer: „siehe es ist ein Volk,

[1] Jud. 2, 24. — [2] 4, 1 f. — [3] Jud. 6, 2–4. — [4] Jud. 9, 2–4.

in welchem keine Stärke und keine Macht zum harten Streit".[1] Der Krieg wird denn geführt, wie die Römer ihn zu führen pflegen, mit strenger Strategie, die die Aufstiege erforscht und die Wasserquellen besetzt und den Feind durch Durst zur Uebergabe zwingt, wie einst Vespasian gegen Jotapata vorgegangen.[2] Man glaubt, ein Tag der Belagerung jener Feste werde beschrieben, wenn der Verfasser erzählt: „Die Gruben der Stadt waren ausgeschöpft und sie hatten nicht Wasser zur Sättigung zu trinken für einen Tag, denn nach dem Maße gab man ihnen zu trinken. Und es schmachteten ihre Kinder und ihre Weiber, und die Jünglinge wurden ohnmächtig vor Durst, und fielen nieder in den Gassen der Stadt und in den Gängen der Thore, und es war keine Kraft mehr in ihnen".[3] Sofort murrt die Bevölkerung gegen die, die die Erhebung herbeigeführt. „Gott sei Richter zwischen uns und euch, schreit die Menge, denn ihr habt großes Unrecht an uns gethan, daß ihr nicht zum Frieden geredet mit den Söhnen Assurs".[4] Bereits schicken sie sich an, Knechte zu werden, und es dünkt sie das noch immer ein besseres Loos, als zu verdursten. Die Obersten aber machen es wie Josephus zu Jotapata, sie schicken die Weiber und Kinder in ihre Häuser und die Männer auf ihre Posten und denken für sich, daß es nicht mehr lang währen könne. Da gedenkt Judith des Schicksals der Frauen ihres Stamms, wie man sie in Knechtschaft verkauft und ihren Gürtel löst zur Beschimpfung[5] und beschließt sich ihrem Volke zu opfern. Sie geht hinaus und wird von den Vorposten aufgegriffen und auf Verlangen dem Feldherrn zugeführt. Auch im Lager sind es Roms schlechte Sitten, die uns geschildert werden. „Wer mag dies Volk verachten, sagen die lüsternen Offiziere, das solche Weiber hat. Es ist nicht gut einen Mann von ihnen übrig zu lassen, die, wenn man sie ließe, die ganze Erde überlisten könnten". Der Feldherr selbst aber liegt in seinem Zelte, auf seinem Lager unter dem Mückennetze, welches aus Purpur und Gold und Smaragd und köstlichen Steinen gewebt ist und als ihm Meldung gemacht wird, tritt er heraus, indem die Diener silberne Leuchter vor ihm hertragen. Er tröstet dann die demüthige Judith, indem er ihr sagt, sein Volk thue Niemanden ein Leid, außer dem, der seinen König

[1] Jud. 5, 22—24. [2] Jud. 7, 6—15. [3] Vgl. Jud. 7, 20 f. mit Josephus Beschreibung der Belagerung von Jotapata. — [4] 7, 23 f. — [5] 9, 2.

nicht als Herrn der ganzen Erde anerkenne.[1] Judith aber huldigt in schlauen Worten dem Berufe dieses Volkes, „Alles was lebt in Ordnung zu bringen, denn nicht bloß Menschen werden deinem Herrn unterthan werden, sondern auch die Thiere des Feldes und das Vieh und die Vögel des Himmels werden durch deine Macht leben für Nebukadnezar und sein Haus. Denn wir haben gehört von deiner Weisheit und der Klugheit deines Geistes und es ist der ganzen Erde kund, daß du allein trefflich bist im ganzen Reiche und gewaltig an Einsicht und bewundrungswürdig in Führung des Kriegs".[2] Nachdem sie so ironisch den „Römerfrieden" verherrlicht, gibt sie dem Feind den Rath, er soll Bethylua nur so lang einschließen, bis sie es treiben, wie es die Jerusalemiten im letzten Krieg getrieben haben, dann wird Gott in seinem Zorn die Stadt in die Hände der Heiden geben. „Weil nämlich ihnen die Lebensmittel ausgingen und alles Wasser mangelt, beschlossen sie die Hände an ihr Vieh zu legen, und alles, was ihnen Gott in ihrem Gesetz verboten zu essen, sind sie willens zu verzehren. Und auch die Erstlinge des Getraides und die Zehnten des Weins und des Oels, die sie aufbewahrt und geheiligt für die Priester".[3] „Zwar werden die Aeltesten des Synedriums zu Jerusalem ihnen Nachlaß geben, aber wenn der Nachlaß verkündet wird und sie es thun, so werden sie preisgegeben zum Verderben am selbigen Tag". Daß man unreine Speise aß zu Jerusalem, war nach Josephus Grund seines Falls, derselbe Frevel wird nach Judith Bethylua stürzen. Dem Feldherrn gefällt dieser Rath, aber am vierten Tag findet er, daß es eine Schande für sein ganzes Heer wäre, wenn ein solches Weib unangetastet aus ihrem Lager zurückkehrte und da er sich bei dieser Gelegenheit betrinkt, verfällt er seinem Schicksal. Der Rachekrieg aber, der nun beginnt, ist ganz das Bild jener Guerillakriege im letzten Jahre Trajans, als die Banden allenthalben aus der Erde wuchsen, als die Eilboten die Kunde von Trajans Niederlage von Stadt zu Stadt trugen und die Fliehenden vor sich und hinter sich die jüdischen Verfolger sahen. „Als der Morgen anbrach, hängeten sie das Haupt des Holofernes an der Mauer auf, und alle Männer ergriffen ihre Waffen und zogen aus in Schaaren auf die Abhänge des Bergs". Die Heiden aber ergreift Furcht und Zittern. An allen Ecken und

[1] 11, 1 f. — [2] 11, 7. 9. — [3] 11, 12. f.

Enden brechen die Juden hervor und schlachten die Feinde und bereichern sich von ihrer Beute.

Eine Geschichte des Trajankriegs haben wir allerdings nicht in diesen Schilderungen, doch ist das gewiß, daß der Verfasser des Judithbuchs in seinen Erzählungen mit bestimmt war von den Erinnerungen an die Trajanszeit. Schon daß Philo und Josephus das Buch Judith nicht kannten, wird uns geneigt machen, dasselbe in die Zeit nach den Flaviern zu verlegen. Anderseits hat der Verfasser die Hoffnung auf Wiederaufrichtung des Tempels und der Theokratie nicht aufgegeben, damit aber war es nach dem Barkochbakriege vorbei. Zwischen der Zeit des Josephus und dem Barkochbakrieg, der den Hoffnungen einer nationalen Auferstehung ein Ende machte, wird man mithin das Buch unterzubringen haben, näher nach dem Trajankrieg, in dem zum ersten Mal Assur=Rom den Euphrat überschritten und das Reich der Meder gedemüthigt hatte. Wenn der Verfasser also wahrscheinlich in der ersten Zeit Hadrians schrieb, so kannte er den Verlauf des Quietuskriegs, aber freilich an eine auch nur sinnbildliche Beschreibung dieses Krieges hat er nicht gedacht. Vielmehr ließ er seiner blutdürstigen Phantasie so freien Spielraum, daß von einer Wiedererkennung desselben in seiner ohnehin verworrenen Kriegserzählung nicht die Rede sein kann und nur die Lage des Judenthums im Allgemeinen spiegelt sich in diesen Erzählungen wieder.[1]

3. Die Christenverfolgung.

Noch ehe der große Rachekrieg zwischen Juden und Heiden entbrannte, wurde die christliche Gemeinde Kleinasiens, die Tochter des Judenthums, mit einer Verfolgung heimgesucht, die die neronische zwar

[1] Die Differenzen hat Lipsius a. a. O. scharf hervorgehoben. Dieselben beziehen sich gerade auf die Hauptpunkte. Trajan hat nach seinem Aufenthalt in Antiochien, der übrigens auch nicht durch Schmausen, sondern durch ein furchtbares Erdbeben bezeichnet war, den Krieg selbst fortgesetzt, nicht ihn durch einen Feldherrn führen lassen. Die Kriegszüge sind all zu vag und widerspruchsvoll beschrieben, als daß sich darauf etwas bauen ließe. Der Tyrann aber, der Palästina heimsuchte, Lusius Quietus, fiel fern vom heiligen Lande auf Befehl seines Kaisers. Alle Hauptpunkte sind mithin Fiction, um so weniger kann das Buch in den Nebenpunkten als historische Quelle benützt werden.

an Grausamkeit nicht erreichte, dieselbe aber an Umfang weit übertraf. Wir haben bereits gesehen, daß auch unter den Flaviern die Betheiligung am Christenthum bestraft wurde, und wenn auch Nerva verboten hatte, Jemanden wegen jüdischer Lebensweise zu beunruhigen,[1] so setzt doch Plinius voraus, daß das Christenthum nicht gestattet und jeweils in der Hauptstadt auch Gegenstand gerichtlicher Verfolgung sei.[2] Die Gründe für dieses Verfahren finden sich bei Tacitus, dem Freunde des Plinius und Trajan, entwickelt. Man erkannte zwar an, daß die Christen derjenigen Verbrechen nicht schuldig gewesen seien, wegen deren Nero sie verfolgt habe, aber man traute ihnen dennoch das Schlimmste zu und rechnete ihre Versammlungen zu jenen mit Wollust und Blut gewürzten Mysterien, deren es etliche in Rom gab, von denen man mancherlei Grausiges wußte und mehr noch fabelte.[3] Auch sollten die neronischen Christenprozesse wenigstens den Beweis erbracht haben, daß das Wesentliche am Christenthum der Haß gegen das menschliche Geschlecht sei,[4] dessen baldige Heimsuchung durch furchtbare Strafgerichte ihre eschatologischen und apokalyptischen Bücher verkündeten. Die utilitas publica verlangte darum allerdings, nach Meinung desjenigen Kreises von Staatsmännern, dem Tacitus angehörte, die Ausrottung dieser Sekte, die in auffälliger Stärke nach Rom zusammenströmte und um sich griff.[5] Zudem handelte es sich für hier um eine res judicata, denn schon seit den Tagen des Tiberius lagen eine Menge rechtskräftiger Entscheidungen vor. Die ganze hochmüthige Rechtssicherheit des römischen Juristen spricht so aus des Tacitus Bericht: „Der Urheber dieses Namens, Christus, war unter der Herrschaft des Tiberius durch Procurator Pontius Pilatus hingerichtet worden."[6] Dennoch wagt es dieses Christenvolk fortzuexistiren, ja es nimmt überall überhand. Es ist wohl theilweise vom Standpunkte seiner Zeit gesprochen,

---

[1] Dio Cass. 68, 1. — [2] Außer dem bekannten Briefe des Plinius (10, 97) will Francke, Trajan 499 f. auch zwei Schreiben Trajans an Minucius Natalis und Julius Fronto auf die Christenverfolgung beziehen. Sehr unsicher! — [3] Tac. Ann. 15, 44: quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat . . . . atrocia aut pudenda. Plinius, Ep. 10, 97: die Christen behaupten, sie seien zusammengekommen ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium. Sueton, Plinius Freund, nennt das Christenthum eine superstitio nova et malefica. Nero 16. Minuc. Felix, Oct. 9. — [4] Multitudo ingens haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. Tac. Ann. 15, 44. [5] Confluunt celebranturque. Tac. ibid. — [6] Annal. 15, 44.

wenn Tacitus schon in Neros Tagen eine multitudo ingens von Christen in Rom voraussetzt.[1] Jetzt mochte in der That die Gemeinde in den vierzig Jahren seit der neronischen Christenverfolgung zu einer solchen multitudo herangewachsen sein. Wie argwöhnisch der Kreis von Staatsmännern, der Trajan am nächsten stand, das Umsichgreifen der Christen betrachtete, geht aus Tacitus Worten mit aller Klarheit hervor und so hielt sein Freund Plinius, als er im Jahr 111 Proconsul von Bithynien ward, sich für berufen, dem dort immer mächtiger werdenden Christenthum entgegen zu treten, wobei er schließlich wider Willen zu sehr blutigen Maßregeln gelangte.

Caj. Plinius Cäcilius Secundus war in den wissenschaftlich interessirten Kreisen seines Oheims aufgewachsen. Er hatte dann das Vermögen und den Namen des Oheims überkommen und gehörte durch drei Frauen, die er beerbte, unter die gut situirten Persönlichkeiten der Stadt. Unter Domitian war er Sachwalter in Rom, Tribun der syrischen Legion, sodann mit 27 Jahren Quästor, dann Volkstribun und Prätor gewesen. Geschmeidig und schmeichlerisch durch Anlage und höfische Erziehung hat er schwerlich so ernstliche Anfechtungen durch Domitian erduldet, als er uns glauben machen möchte. Seine glänzende Laufbahn spricht wenigstens gegen seine Behauptung. Doch stellte er sich dem neuen Kaiser als ein dem Tode kaum Entronnener vor, erhielt von demselben die Privilegien der Leute mit drei Kindern, die Aufsicht über das Aerar und ward im Jahr 100 Consul. Als solcher hielt er seinen Panegyricus auf Trajan, den wir bereits als eines der übelsten Beispiele der Schmeichelei im Gewande der

[1] Sollte, wie Bernays scharfsinnig vermuthet hat, die Erzählung des Sulpicius Severus, Chron. II, 30, 6, von Titus Absichten bei der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem aus dem für uns verlorenen Theil der Historien des Tacitus stammen, so würde daraus hervorgehen, daß man in den Tagen des Tacitus das Christenthum bereits für eben so gefährlich hielt für das Wohl des Reichs als das Judenthum. Indessen, wie es geschichtlich unmöglich ist, daß Titus im Jahre 70 den Tempel Jerusalems aus dem Grunde dem Untergang geweiht haben soll, um mit dem Judenthum auch das Christenthum zu treffen, an das er in den Stürmen jenes Jahres gewiß nicht dachte, so will auch Tacitus eine derartige Reflexion wenig anstehn, nachdem er erlebt hat, daß das Judenthum keineswegs mit seinem Tempel fiel. Der Satz „quippe has religiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen auctoribus profectas", klingt freilich (religiones abgerechnet) verführerisch taciteisch, aber konnte ein Schriftsteller, der, den Tacitus in der Hand, schreibt, nicht auch selbst dessen Satzbildungen nachahmen?

Freimüthigkeit kennen lernten. Mit Tacitus zusammen war er im Prozeß der Provinz Africa gegen ihren Statthalter Marius Priscus, Anwalt der Africaner und setzte die Bestrafung des Angeklagten durch. Nachdem er dann als Mitglied des Collegiums der Augurn Zeit gehabt hatte, der Pflichten des Priesterthums zu warten und seine Frömmigkeit aufzufrischen, erhielt er im Jahre 111 Bithynien und Pontus zur Verwaltung.[1] Von Natur war er gutmüthig, aber von übertriebener Eitelkeit. Wer ihn gelobt und wer ihn getadelt, ist das stete Thema seiner Briefe und der Reflex seines Lebens im Bewußtsein Anderer ist ihm wichtiger fast als dieses Leben selbst.[2] So bringt er es nicht nur fertig, höchst selbst seinen Freund Tacitus um eine ehrenvolle Erwähnung in den Historien zu bitten, sondern er bezeichnet ihm auch gleich eine seiner Thaten, die der Unsterblichkeit würdig sei und zu der der göttliche Nerva nicht nur ihm, sondern dem Jahrhunderte Glück gewünscht habe.[3] Er ist kunstsinnig und empfänglich für Naturschönheiten, doch steht sein Kunstsinn vor Allem im Dienste des Luxus und der Bequemlichkeit.[4] Ein eifriger Schriftsteller geht ihm doch der Wohlklang über den Gedanken und selbst bei den Jagdnetzen im Walde führt er stets das Schreibertäfelchen bei sich, um jeden stylistischen Effekt, jede rhetorische Wendung, die ihm einfällt, sofort zu notiren.[5] Dem Christenthum war schon sein erster Verfolger aus den Reihen der seichten Schöngeister erwachsen. Der zweite war freilich kein Nero, sondern offenbar bald genug erschrocken über das Unheil, das er angerichtet und das ihn von Blut zu Blut trieb. Stolz auf sein Amt als Augur, das ihm kein Lächeln erregt, wie weiland Cicero, sondern ihm „durch Alter ehrwürdig, heilig und ausgezeichnet" dünkt,[6] und gerade in letzter Zeit eng befreundet mit dem antichristlich gesinnten Tacitus, hatte er eine Rolle übernommen, die durchzuführen seine Kraft zu schwach war. Sein Eifer für die Götter war auch weniger Fanatismus, als ein Tribut, den der eitle Mann einer in höheren Regionen stark vertretenen Zeitrichtung abtrug. Allerdings theilt er dieselbe auch für seine Person, wie er denn in seinen Briefen

---

[1] Das Jahr 111 hat Mommsen mit Rücksicht auf den gleichzeitig Niedermösien verwaltenden P. Calpurnius Macer bestimmt. Hermes 3, 5. Anm. 4. Büdinger, Unters. z. röm. Kais. G. 1, 114. — [2] Ep. 4, 27. 5, 8. 13. 9, 23. 31. — [3] 7, 33. — [4] Ep. 5, 6. — [5] Ep. 1, 6 an Tacitus. — [6] Ep. 4, 8 an Arrianus.

sich je und je in dem Spiegel seiner eigenen Frömmigkeit betrachtet und sich in derselben, wenn möglich, noch besser gefällt als sonst. So erfahren wir, daß er zu Tifernum Tiberinum auf seine Kosten einen Tempel bauen ließ und zu dessen Einweihung ein Festmal gab.[1] Auch auf einem seiner Güter richtete er, durch die Augurn gemahnt, den Tempel der Ceres mit ungewöhnlichem Aufwand wieder her.[2] Er versichert mehrmals und ernstlich, er glaube an die Götter, namentlich wenn er krank sei[3] und unterhält sich in Mußestunden gern über Erscheinungen, Prophezeiungen, Häuser, in denen des Nachts Eisen klirren, Ketten rasseln und ohne religiöse Ehren begrabene Todte umgehn. Er kennt Vorzeichen, die bedeuten, daß bald etwas Uebeles vorkommen werde, und andere, die bedeuten, daß nichts vorkommen wird. So wenn einer seiner Sklaven im Schlaf von Gespenstern geschoren wird, weiß er als Augur, es bedeute das, daß er in der nächsten Zeit *nicht* angeklagt werden solle, da Angeklagte ihr Haar wachsen lassen.[4] Sowohl durch seine vordringliche Eitelkeit, wie durch diese religiöse Richtung mochte der neue Proconsul sich zu seinem inquisitorischen Vorgehen gegen die Christen getrieben fühlen, zumal ihm in Bithynien und Pontus das Darniederliegen des heidnischen Cultus besonders auffiel. Der Atheismus, wie man das Christenthum nannte, war in jedem Alter, jedem Stande und unter beiden Geschlechtern verbreitet.[5] Es gab Eiferer desselben, die bereit waren, für ihre Ueberzeugung zu sterben, es gab Laue, die bei gerichtlicher Befragung ihren Glauben verleugneten, es gab auch Solche, die nur irrthümlich zur Gemeinde gezählt wurden, oder die nach kurzer Zugehörigkeit der Sache wieder müde geworden waren. Die Form des Christenthums, die in beiden Provinzen die gewöhnliche war, scheint die essäische gewesen zu sein, da die Christen ihre Sonntagsversammlung vor Sonnenaufgang zu halten pflegten (stato die ante lucem), was, falls es nicht aus Furcht vor Verfolgung geschah, nur als Fortsetzung der essäischen Matutinen gedeutet werden kann. Der Eidschwur, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehn, das Wort nicht zu brechen, kein hinterlegtes Gut auf Verlangen abzuläugnen, erinnert gleichfalls an den Essäereid, von dem Josephus berichtet. Auch hat das „Allen ohne

[1] Ep. III, 6; IV, 1. — [2] Ep. 9, 39. — [3] Ep. 7, 26. — [4] Ep. 7, 27 an Sura. 5, 5. — [5] Multi omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus. Plin. Ep. 10, 97.

Unterschied gemeinsame, jedoch unschuldige Mahl", d. h. die Agape sich hier erhalten. Die Verbreitung der Sekte in Bithynien und Pontus, also in den Städten und Gemarkungen von Nicäa, Nicomedia, Chalcedon, Prusa, Apamea, Amisus u. s. w. war wahrhaft bedrohlich zu nennen. Freilich darf man bei der Schilderung des Plinius nicht vergessen, daß der Proconsul in seinem Bericht sein gewaltthätiges Vorgehen vor dem Kaiser entschuldigen und seine Verdienste um Erhaltung des heidnischen Cultus in ein möglichst helles Licht setzen will. Hört man ihn, so war, ehe er, Cajus Plinius Secundus, Proconsul von Bithynien und Pontus ward, über beide Provinzen die Zeit hereingebrochen, von der der Dichter singt:

„Jetzt umschleiert — o Schmach — der Spinne Gewebe den Tempel,
Um den verlassenen Gott wuchert ein schädliches Kraut".[1]

„Die Seuche dieses Aberglaubens, berichtet er an Trajan,[2] hat sich nicht nur über die Städte, sondern auch über die Dörfer und das Land verbreitet, die Tempel standen leer und der Handel mit Opferthieren hatte aufgehört". Eine völlige Abkehr von den alten Göttern war eingetreten, da kam er und stellte den alten Glauben wieder her. „Man kann nämlich, wird dem Kaiser bedeutet, dieser Seuche steuern und abhelfen. Wenigstens ist es gewiß, daß man angefangen hat, die beinahe verlassenen Tempel wieder zu besuchen, und lange ausgesetzte, feierliche Opfer wieder zu begehen, so daß hie und da wieder Opferthiere verkauft werden, welche seither sehr selten Käufer fanden. Hieraus läßt sich wohl schließen, was für eine Menge von Menschen zurecht gebracht werden kann, wenn man ihrer Reue Statt gibt". Welches wären nun aber die Maßregeln, auf deren Wirkung der Proconsul so stolz ist? Man hatte zunächst wohl zu Amisus, der damaligen Residenz des Proconsuls,[3] kaum in Erfahrung gebracht, daß Plinius den Christen zürne, wie es einem Augur zieme, als auch sofort zahlreiche Anklagen auf Gottlosigkeit bei ihm einliefen. Er selbst beschreibt nun sein Verfahren folgendermaßen: „Ich fragte die Angeklagten, ob sie Christen wären? Wenn sie gestanden, fragte ich sie zum zweiten und dritten Male und drohte ihnen mit der Todesstrafe". Angesichts solcher Schrecken ließen sich die Meisten zur momentanen Verleugnung ihrer Ueberzeugungen herbei. Nachdem so die Prozesse im Gang waren,

[1] Propert. Eleg. II; 6, 35. — [2] Ep. 10, 97. — [3] 10, 93. 94.

erhielt der Proconsul bald allerorts lange anonyme Verzeichnisse der Christen der einzelnen Städte zugesendet. Aber die Vorgeladenen läugneten. Der Proconsul und Augur sprach ihnen die Gebete vor, sie wiederholten sie. Da er gehört hatte, das Charakteristische der neuen Secte sei Haß gegen Rom und den Cäsar, griff er auf einen Brauch zurück, den er in seiner Rede zu Rom pathetisch mißbilligt hatte; er verlangte göttliche Verehrung des kaiserlichen Bildes. „Nirgends wollen wir dem Cäsar, hatte er vor elf Jahren im Senat gerufen, wie einem Gotte, nirgends wie einem höheren Wesen schmeicheln, denn nicht von einem Tyrannen, sondern von einem Mitbürger, nicht von einem Zwingherrn, sondern von einem Vater des Vaterlandes reden wir". Und lobend hatte er sich zu Trajan gewendet mit den Worten: „Du betrittst die Heiligthümer nur, um anzubeten; dir gilt für die größte Ehre an der Schwelle der Tempel zu wachen und an den Pfosten zu stehen. So kommt es, daß du den Rang eines Gottes unter den Menschen behaupteſt, weil du selbst nach dem Range der Götter nicht strebst".[1] Jetzt setzte Plinius sich über seine eigenen Grundsätze und die des Kaisers hinweg, er ließ die Kaiserbilder im Prätorium aufstellen, befahl Wein und Weihrauch zu bringen, und hieß die Angeklagten opfern. Aber diese opferten auch. Da schritt er zur härtesten Probe, er hieß sie Christum lästern, „wozu, wie man sagt, die ächten Christen nicht gezwungen werden können". Als sie auch dazu sich herbeiließen, glaubte Plinius diese Angeklagten loslassen zu können. Die anonymen Listen hatten sich als Werk des Privathasses herausgestellt.

Zwischen den wirklich nur fälschlich Beschuldigten und den auch in der Verfolgung Festen befand sich denn der große Haufe derer, die vor Gericht sich nicht erinnern konnten, ob sie einmal Christen gewesen seien. „Andere, von einem Angeber als Christen angegeben, bekannten sich als Christen, läugneten es aber bald wieder, sie seien es gewesen, haben es aber wieder aufgegeben, einige vor drei Jahren, einige vor mehreren Jahren, einige sogar vor zwanzig Jahren. Alle beteten dein Bild und die Bildnisse der Götter an, auch fluchten sie Christus." Selbst von diesen war doch über die Zusammenkünfte der Gemeinde, die sie jetzt verläugneten, nichts Schlimmes zu erfahren. Man sei an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammen gekommen, habe

[1] Plin. Paneg. cap. 2 u. 52.

auf Christus als einen Gott ein Lied gesungen, das die Kleriker vorsangen, die Gemeinde als Antiphonie wiederholte (carmenque Christo, quasi deo, dicere secum invicem). Hierauf hätten sie sich durch einen Eid zu jeder Tugendübung verbunden und hätten sich nur zu einem allen ohne Unterschied gemeinsamen, aber durchaus unschuldigen Mahl zusammengefunden. Auch diese Geständigen konnten, da sie dem Kaiser opferten, entlassen werden. Nur Wenige blieben fest. Diese ließ Plinius zu einem zweiten Termine laden und versuchte sie einzuschüchtern. Widerstanden sie auch dann, so ward ihnen eine letzte Frist gesetzt und falls sie nicht zuletzt doch nachgaben, wurden sie hingerichtet. „Denn ich war überzeugt, schreibt der eitle Mann, daß, was es auch sei, was sie eingestanden, wenigstens ihr Ungehorsam und ihre unbeugsame Hartnäckigkeit gestraft werden müsse".[1] Empört es das Rechtsgefühl, wenn der Proconsul Todesstrafen verhängt, nicht weil er Verbrechen zu bestrafen findet, sondern weil er die Hartnäckigkeit einer andern religiösen Ueberzeugung nicht dulden will, so macht es einen geradezu widrigen Eindruck, wenn ein Mann wie dieser, der ganze Abhandlungen über die richtige Lage eines Studirzimmers, über die Zulassung der Sonne und Ausschließung des Winds, über die Vorzüge und Nachtheile jeder Art von Bädern, über Buchsalleen und Akanthushecken schreibt,[2] wenn ein solcher Lebemann, lediglich um nachträglich seine Todesurtheile motiviren zu können, zur Folter schwacher Frauen schreitet. „Um so nöthiger hielt ich es, berichtet er, von zwei Sklavinen, welche Diakonissen (ministrae) genannt wurden, die Wahrheit durch die Folter zu erforschen. Ich entdeckte aber nichts als einen verkehrten und ungemessenen Aberglauben und schob die förmliche Untersuchung auf, um deine Befehle zu vernehmen". Offenbar war er mit seiner Weisheit zu Ende und scheute sich, noch weiteres Blut, ohne ausdrückliche Genehmigung des Kaisers zu vergießen. — Er muß eine ziemliche Weile in dieser Weise gewirthschaftet haben, denn er beklagt, daß seine Untersuchung zu einem größeren Umfange von Anklagen geführt habe, als sich ursprünglich voraussehen ließ, „indem sich das Verbrechen, wie gewöhnlich, durch die Verhandlung ausbreitete". Wie unklar die ganze rechtliche Frage noch war, beweist der Bericht des

[1] Die charakteristischen Worte lauten: „Neque enim dubitabam, qualecunque esset quod fatercntur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinatiam debere puniri". — [2] Ep. 5, 6.

Proconsuls selbst, der, nachdem er mit Folter und Todesstrafe gearbeitet, dem Kaiser ehrlich gesteht, eigentlich wisse er nicht, was und wie weit man zu strafen pflege, ob schon die Namen, auch ohne weiteres Verbrechen, oder nur die Verbrechen, die mit dem Namen zusammenhängen, gestraft werden sollen? „Auch war ich in nicht geringem Zweifel, ob das Alter einen Unterschied mache, oder ob dem, der einmal Christ war, nicht zu Statten kommt, wenn er aufgehört hat, es zu sein". Es fehlte mithin dem ganzen Vorgehen an jeder strengeren gesetzlichen Unterlage und das einzige Gesetz, auf das der Proconsul sich berufen konnte, war das gegen die sodalitia oder Hetärien, das jede nicht ausdrücklich staatlich genehmigte Verbindung für strafbar erklärte. Aber auch darüber war Plinius weit hinaus gegangen, zumal die Christen nach Verkündigung desselben ihre Abendversammlungen zum gemeinsamen Mahl sofort eingestellt hatten.

Die rechtliche Lage der Christen kam nun in Folge dieser Anfrage an den Kaiser allerdings zur Erörterung, aber der Entscheidung hatten diese sich keineswegs zu freuen. Trajan lehnt es in seiner Antwort zwar ab, bestimmte Normen aufzustellen, da sich nichts Allgemeines gegenüber einer so vielgestaltigen Krankheit verfügen lasse. Aber in seltsamem Widerspruch mit sich selbst, gibt er dennoch eine Directive, die der Eifer der Beamten dann zu eben jener allgemeinen Regel erhob, die Trajan vermieden wissen wollte. „Man muß diese Leute nicht aufspüren, schreibt er, kommen sie aber zur Anzeige, so muß man sie bestrafen".[1] Wer Christus verläugnet und den Göttern opfert, soll frei ausgehen, aber alle Andern sind abzustrafen. Ueber das Maß der Bestrafung setzt Trajan nichts fest und für den Eifer, mit dem Plinius auf anonyme Eingaben eingegangen ist, erhält derselbe sogar eine leise Rüge. „Nicht unterzeichnete Anklagen, schreibt ihm der Kaiser, dürfen bei keinem Verbrechen angenommen werden, weil solches das gefährlichste Beispiel, und dem Geiste meiner Aera durchaus entgegen wäre". So mild auf den ersten Blick der Erlaß des Kaisers scheint, so verhängnißvoll waren seine Wirkungen. Für die Juristen war jetzt der Rechtsboden gegeben, auf dem sie sich nach Herzenslust tummeln konnten. Der Inquisitionen waren sie enthoben, anonyme Anzeigen konnten sie zur Seite legen, förmliche Anklagen dagegen mußten untersucht werden und trat der Angeklagte vom Christen-

[1] Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur puniendi sunt.

thum nicht zurück, so war eine dem Richter gut scheinende Strafe zu verhängen. Der Regel nach scheint man auf Strafarbeiten erkannt zu haben, wenigstens später finden sich die Christen schaarenweise in den Bergwerken,[1] wo die schwerer Verurtheilten in Ketten, auf einer Seite des Kopfes kahl geschoren, unter strenger Bewachung, frohndeten.[2] Ueber den Erfolg dieser gesetzlichen Regelung der Christenfrage sagt Eusebius: „die Verfolgung, die uns sehr heftig bedrohte, wurde zwar einigermaßen durch Trajans Erlaß gedämpft, allein denjenigen, welche uns Böses zufügen wollten, blieb noch ein weiter Spielraum und bald bereitete uns hier der Pöbel Gefahren, bald dort die Statthalter der Provinzen selbst, so daß auch ohne öffentliche Verfolgungen solche doch theilweise in den Provinzen stattfanden und viele Gläubige auf verschiedene Weise den Märtyrerkampf zu bestehen hatten".[3] Stürmischer läßt Tertullian sich vernehmen: „Welch ein durch Verlegenheit confuses Urtheil! Der Kaiser will, daß man uns als Unschuldige nicht aufsuche und befiehlt, daß man uns bestrafe als Schuldige. Er schont und wüthet, er sieht nach und verdammt. Warum fängst du dich in deiner eigenen Klugheit? Wenn du verurtheilst, warum suchst du nicht auch auf? und wenn du nicht aufsuchst, warum sprichst du nicht auch frei?.. Ihr verdammt also den Vorgeführten, welchen Niemand will aufgesucht haben, und der, wie mir scheint, nun nicht deshalb Strafe verdient, weil er schuldig ist, sondern deshalb, weil er sich hat finden lassen, da er nicht aufgesucht werden sollte! Auch in sofern handelt ihr daher nicht gegen uns, wie sonst gerichtlich gegen Böse verfahren wird: denn bei den Andern, wenn sie leugnen, wendet ihr die peinlichen Mittel an, bei den Christen damit sie leugnen .... Ihr pflegt zu sprechen: leugne! und beharrt er bei seinem Bekenntniß, so wird er als Gottesschänder gestraft".[4] Die Summe des Trajan'schen Edikts war mithin, wie Tertullian sagt, ein „non licet esse vos".[5] Der Staat forschte nicht nach Christen,

[1] Cypr. Ep. 77. Euseb. K. G. 4, 23. Hippolyt. Ref. 9, 11. Tertull. Apol. 39. De pudic. 22. — [2] Cypr. l. c. — [3] Euseb. 3, 33. — [4] Apolog. 2. — [5] Apolog. 4. Wahrscheinlich noch zur Zeit der Geltung des Trajan'schen Erlasses brachten deßhalb die Christen ein zweites Edikt desselben Kaisers zum Vorschein, das das an Plinius aufhob. Vgl. die auch von Suidas Τραϊανος erwähnte Correspondenz zwischen Trajan und Tiberianus, in der Tiberian meldet, der frühere Erlaß wirke nur schädlich, worauf Trajan dem Statthalter gebietet: „ut in posterum a Christianorum caedibus abstinerent". Malalas 2, 277. Ed. Bonn.

um ihnen nicht Vorschub zu leisten, da Untersuchungen die Krankheit in solchen Fällen leicht ausbreiten, aber er strafte, sobald Klage erhoben ward. Den elendesten Sykophanten war damit die erforderliche Waffe in die Hand gegeben für die weitgehendsten Erpressungen[1] und es fehlte von nun an keiner Zeit an Verfolgungen, die zwar von der Obrigkeit weder planmäßig betrieben noch befördert werden, die aber durch eine solche rechtlose Lage ganz von selbst herbeigeführt werden mußten. Ein Christ konnte um seine ganze Existenz gebracht werden, falls irgend ein Gegner ihn anzeigte, dieser Gegner mochte nun ein Bettler sein, den er abgewiesen, oder ein Schuldenmacher, dem er ein Anlehen verweigert, ein unordentlicher Bursche, dem er die Hand seiner Tochter abgeschlagen, ein böser Nachbar oder zänkischer Mitbürger. Gerade die Anklage auf „Gottlosigkeit" war eine solche, die man sich schon durch ein lediglich passives Verhalten zuziehen konnte. — Der Philosoph Demonax wäre zu Athen fast gesteinigt worden, als man erfuhr, daß er nie zu opfern pflege.[2] Auf Sicinius Aemilianus, den Ankläger des Apulejus, zeigten die Leute, weil er nicht bete, mit Fingern. „Niemals, sagt Apulejus, hat er zu einem Gotte gebetet, nie einen Tempel besucht; ging er an einem Tempel vorüber, so dachte er nicht daran, durch eine Kußhand seine Verehrung zu bezeigen. Selbst den Göttern des Landes, die ihn nähren und kleiden, gibt er keinen Theil der Ernte oder die Erstlinge der Heerde ab; auf seinem Gute ist kein Heiligthum, kein geweihter Ort oder Hain. Ja die, welche dort gewesen sind, sagen, daß auf seinem Gebiet nicht ein Mal ein Stein mit Wohlgerüchen beträufelt oder ein Baumast bekränzt ist".[3] Genau dasselbe, was hier ein Angeklagter seinem Ankläger in's Angesicht wirft, konnte jedem Christen, falls er irgendwie unbequem wurde, entgegengehalten werden. Merkwürdiger Weise klagen die Christen noch mehr als über die einzelnen Sykophanten, über den Fanatismus der Massen, der immer neue Aufstände gegen die doch so zurückgezogenen und stillen Mitbürger erregt.[4] Aber gerade in dieser Zurückgezogenheit lag für den Pöbel die unerträglichste Provocation. Der gemeine Mann ist unduldsam, parteisüchtig, es ist ihm ein Dorn im Auge, falls irgend Jemand es anders hält als er. Wie oft verstießen da die Christen gegen diese tyrannische Empfind-

[1] Euseb. K. G. 4, 9. 26. — [2] Lucian, Demon. 11 — [3] Apulej. Apol. ed. Oudend. 2, 518 f. — [4] Euseb. K. G. 3, 33; 4, 9.

lichkeit.[1] Wenn am ersten Januar die ganze Stadt sich schmückte, wenn in jedem Atrium Weihrauchsäulen aufstiegen, wenn Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen sich sammelten, um die Opferthiere zum Jupitertempel zu geleiten „in reinem Gewande und in des festlichen Tages würdiger Farbe",[2] dann fehlten Titius und Gajus — die Christen. Oder es war ein Localfest, wie am fünfzehnten März in Italien das Fest der Anna Perenna und man zog hinaus in's Freie:

„Siehe, da kommt das Völkchen herbei; auf grünen Kräutern
Zecht es, gelagert umher, Pärchen an Pärchen gereiht.
Bald glüht Alles von Sonn' und Wein; so viel man Becher
Leeret, der Jahre so viel wünscht man und trinkt nach der Zahl.
Jetzo singen sie auch, was von den Theatern sie lernten,
Fügend zu ihrem Gesang leichte Geberden der Hand.
Bäurische Reigen beginnen sie auch beim blinkenden Schenkkrug
Schmucker entschwebet im Tanz Liebchen mit fliegendem Haar.
Taumelnd kehren sie heim und werden dem Pöbel ein Schauspiel
Und Glückselige nennt sie das begegnende Volk".[3]

Wer aber gefehlt hatte bei der allgemeinen Freude, wer zu Hause gesessen an der Spindel oder gearbeitet im Garten, das waren die Söhne und Töchter des Titius und Gajus. Oder es schmücken sich die Häuser der Bürger zum Feste der Göttermutter, Kränze prangen bei Tag, Lampen glänzen bei Nacht, nur des Titius und Gajus Häuser stehen kahl und dunkel, als ob sie im Ghetto lägen — wie sollte da der Bürger der Stadt sich nicht für schwer beleidigt halten und wenn man nicht sofort zu Aufläufen und Gewaltthätigkeiten schritt, so rächte man sich doch oft nachträglich durch Anklagen.

Anderseits scheint das gespannte Verhältniß zur Synagoge sehr häufig Anzeigen der Christiani zur Folge gehabt zu haben. Nicht nur, daß spätere Martyrologien erzählen, wo ein Scheiterhaufen errichtet worden, hätten die Juden am eifrigsten Holz herzugetragen,[4] sondern schon die Apostelgeschichte, die so vielfach Züge ihrer Zeit in die apostolische zurückverlegt, macht allenthalben die Juden für die Verfolgung des Paulus und seiner Freunde verantwortlich. Auch wandelt sich die Entfremdung der Christen in den späteren Büchern

[1] Vgl. Semisch, Justin. I, 39. — [2] Ovid. Fast. 1, 79. — [3] Ovid, Fast. 3, 523 f. — [4] So bei Polykarp's Verbrennung. Euseb. K. G. 4, 15.

des neuen Testaments in ausgesprochenen Judenhaß, wie denn dem vierten Evangelisten die Juden geradezu die incarnirte Feindschaft gegen die Wahrheit bedeuten. —

Bei dem Zusammenwirken aller dieser Momente wundern wir uns nicht, in den christlichen Quellen von Jahr zu Jahr mehr von Christenprozessen und tumultuarischen Verfolgungen zu hören, obgleich dieselben nie einen so bedeutenden Umfang annahmen, daß die römischen Historiker es der Mühe werth gefunden hätten, über dieselben zu berichten. Die Martyrologien — eine sehr trübe Quelle — wissen zahlreiche Namen zu nennen, deren bekannte Träger damals der Verfolgung Trajans sollen zum Opfer gefallen sein. Dieselben lassen den unter Domitian bereits getödteten Klemens im dritten Jahr des Trajan nochmals sterben.[1] Auch die jüngere Flavia Domitilla stirbt auf Pandataria, mit ihren Jungfrauen Euphrosyne und Theodora, einen Tod, der einigermaßen an Octavias Ende auf dieser Insel erinnert.[2] Ihre Freunde Nereus und Achilles werden zu Terracina, ihre Hausgenossen Eutyches, Victorinus, Maro, Sulpicius und Servilianus an andern Orten, Victorinus zu Reate, hingerichtet, insgesammt angeklagt durch einen gewissen Luxurius.[3] Auch ein Kammerherr Trajans, Hyacinthus soll zu Cäsarea in Kappadocien zum Hungertod verurtheilt worden sein und Placidus, der Feldherr, in der Gemeinde Eustathius genannt, wanderte damals in's Exil.[4] Elftausend Christen werden aus dem Heer ausgesondert und nach Armenien gewiesen, wovon später Hadrian zehntausend kreuzigen läßt.[5] In Jerusalem wird Bischof Simeon von Jerusalem,[6] in Antiochien Ignatius, in Philippi Parmenas, Zosimus und Rufus, in Gallien Dionysius Areopagita, Crescens und Zacharias, in Dyrrhachium Antistius,[7] zu Rom Bischof Anakletus[8] und zu Sinope Bischof Phokas gemartert. Es verlohnt sich für unsere Zwecke nicht, der Frage nachzugehen, wie die Kirche diese mythischen Nachrichten aus sehr ungleichen Quellen gewonnen hat, denn höchstens wirken bei einzelnen dieser Sagen trübe geschichtliche Erinnerungen nach. Auch die Inschriften lassen uns im

---

[1] Euseb. Chron. zum Jahr 94 vgl. mit K. G 3, 34. — [2] Baron. annal. eccl. II, pag. 6. § 10 flgd. — [3] Martyrol. Rom. 26. Jul. — [4] Baron. II, p. 27. § 4. — [5] Martyrol. Rom. 5. Sept. u. 22. Juli. — [6] Euseb. Chron. zum 10. Jahr. Trajans, K. G. 3, 32. — [7] Martyrol. Rom. 7. Juli. — [8] Baron. II, p. 66

Stich. Auf dem coemeterium der Lucina fand sich zum Jahr 107 eine Inschrift, die auf dreißig Märtyrer gedeutet wird, aber mit Unrecht[1] und sonst ist nur noch zum Jahre 111, vom gleichen Orte ein Grabstein einer dreizehnjährigen Servilia erhalten.

Die unmittelbar folgende Epoche nahm ein innigeres Interesse namentlich an zweien der trajanischen Märtyrer, an Simeon von Jerusalem und Ignatius von Antiochien. Simeon bildet so zu sagen einen Gegentypus zu dem alten Simeon des gleichzeitigen Lucasevangeliums, gleichviel welcher von beiden das Urbild der aufeinander bezogenen Gestalten sein mag. Hegesipp läßt diesen Enkel des Kleopas 120 Jahre alt werden, so daß er eben so lang der Erfüllung der Verheißungen harrte, wie jener andere Simeon, der der ersten Erscheinung des Messias gewartet hatte, bis endlich der syrische Legat Atticus ihn nach mehrtägigen Mißhandlungen an's Kreuz schlägt.[2] Sein Alter von 120 Jahren entspricht ungefähr der Zeit, die seit Christi Geburt unter Herodes abgelaufen. So lang währte auch nach Hegesipp die gute alte Zeit der Apostel, dann brechen sofort Spaltung und Irrlehre und fälschlich sogenannte Wissenschaft herein. Daß freilich der alte Bischof des damals armselig unbedeutenden Jerusalem, so grausam gerichtet worden, ist ohne Zweifel eine Legende aus späteren blutigen Epochen und braucht nicht aus Aufstandsgelüsten der Juden gegen Rom erklärt zu werden. Lag es doch nah genug, den letzten Verwandten Christi den Tod Jesu sterben zu lassen und so als Grenzpfahl der „guten Zeit" ein zweites Kreuz zu Jerusalem aufzurichten.

Nicht minder sagenhaft sind die Nachrichten über Ignatius, dessen Beinamen Theophoros eine späte Deutung daher erklärt, daß Ignatius unter die Kinder gehört habe, von denen das Evangelium

---

Die Inschrift lautet

N. XXX. SVRA ET SENEC. COSS.

Cavedoni, Raoul Rochette und Wiseman deuten dieselben wie oben gesagt, Rossi, Inscr. Christ. I, 3 vermuthet mit Recht, daß vor N. ein AN verloren gegangen und es sich um einen beliebigen Christen (?) annorum triginta handle, der im Jahre der Cons. Sura und Senecio (107) beigesetzt ward. — [2] K. G. 3, 32. Atticus soll nach Manchen Hadrian (genannt Graeculus: Spart. 1) sein, da er bis 117 Syrien als Legat verwaltete.

berichtet, Jesus habe sie auf den Arm genommen und geherzt. Als Mann ward er Bischof von Antiochien und zwar, laut Eusebius,[1] Nachfolger des Petrus und Euodius und Vorgänger des Heron. Schon Origenes berichtet, daß dieser Syrer zu Rom den wilden Thieren zum Opfer gefallen sei.[2] Den Thierkampf selbst, doch nicht seinen Ort, erwähnt Irenäus.[3] Da indessen schon die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandenen frühsten Ignatianischen Briefe,[4] die Irenäus benützt, eine Reise des gefangenen Ignatius von Antiochien nach Rom voraussetzten, darf man annehmen, daß diese Erzählung unter der auf Ignatius folgenden Generation verbreitet war. Allein erst durch diese Briefe erhielt die Erinnerung an Ignatius die Gestalt, die sie bei Eusebius hat: „Als Ignatius, sagt Eusebius, unter sehr scharfer Bewachung die Reise durch Asien machte, stärkte er die Gemeinden von Stadt zu Stadt, wohin er kam, durch seine mündlichen Vorträge und Ermahnungen. Vor allen andern ermahnte er sie, sich vor der soeben auftauchenden und um sich greifenden Ketzerei zu hüten und schärfte ihnen ein, fest an der Ueberlieferung der Apostel zu halten, welche er ihnen, der größeren Sicherheit wegen, durch ein schriftliches Zeugniß bestätigt zu hinterlassen für nöthig hielt".[5] Die Briefe selbst, denen diese Erzählung entstammt, hatten vielerlei Schicksale und liegen in verschiedenen Sammlungen, Bearbeitungen und Uebersetzungen, als drei, sieben und zwölf Episteln, vor. Auf Grund der in ihnen erhaltenen Erzählung, sowie der Berichte des Eusebius, erwuchsen dann jene fabelhaften Martyrologien, die genau sowohl das Verhör, das Trajan zu Antiochien mit Ignatius anstellte, als seine Reise und seinen Kampf mit zwei Löwen im Kolosseum, sowie die Offenbarungen nach seinem Tode zu erzählen wissen.[6] An der Thatsache selbst, daß Ignatius ein Opfer der Trajan'schen Christenverfolgung ward, ist kein Grund zu zweifeln. Auch die Möglichkeit einer so harten Bestrafung des Christenthums wird bei Trajans Charakter und seiner Freude an den

---

[1] K. G. 3, 36. Chron. ad ann. Abr. 2085 (Chr. 69). — [2] Orig. Hom. 6 in Lucam. Ed. Delarue 3, 939. A. — [3] Bei Eus. K. G. 3, 36. vgl. Iren. adv. haer. V; 28, 4. Da aber die Stelle sich auf Ignat. ad Rom. 4 bezieht, ist die Bekanntschaft des Irenäus mit der Sage vorauszusetzen. — [4] An die Ephes. Röm. u. Polycarp. — [5] K. G. 3, 36. — [6] Unter den Texten der Acta martyrii Ign., die insgesammt jünger sind als die Briefe, ist der der alten lat. Uebersetzung (Cotelerii patr. apost. II, 171) der älteste.

Kämpfen des Amphitheaters nicht zu bestreiten sein, auffällig ist dagegen, daß man einen Gefangenen von dem theaterreichen Antiochien ausdrücklich erst nach Rom verbringt. Indessen, hat der Kaiser das Urtheil selbst gesprochen, so kann der Verurtheilte einer Schaar Gefangener zugetheilt worden sein, als Material für die großen Spiele, durch die Trajan den Römern die Zeit seiner Abwesenheit verkürzte. Sprach dagegen ein Proconsul das Urtheil, so war es dieser, der sich durch Sendungen für das Kolosseum beliebt zu machen suchte.[1] Ein antiochenischer Chronist, Johannes Malalas, der um 600 schrieb, setzt das Urtheil Trajans in die Zeit des Erdbebens, das Antiochien zerstörte.[2] Daß dieses Naturereigniß aber, wie man vermuthet hat, eine Christenverfolgung herbeigeführt, in Folge deren der Bischof Ignatius zur Haft gebracht worden wäre, berichtet Malalas nicht, sondern erzählt im Gegentheil, Ignatius habe den Kaiser *gelästert* und sei deßhalb getödtet worden.

Es bleibt mithin nur die nackte Thatsache übrig, daß ein antiochenischer Bischof Ignatius unter Trajan ein Ende fand, das wegen der besondern Härte der Todesart die Phantasie der nachfolgenden Generation stark beschäftigte. Die dem Märtyrer beigelegten Briefe sind sicher unecht und so fehlt es selbst für die Thatsache der Märtyrerreise des Heiligen an einem sichern Zeugen. Ueberhaupt sind directe glaubwürdige Nachrichten über Umfang und Verlauf der Trajan'schen Verfolgung, Plinius abgerechnet, nicht vorhanden.

Um so lauter reden die indirecten Zeugnisse, indem alle gleichzeitigen und folgenden Schriftstücke des neuen Testaments Bezug nehmen auf Noth und Verfolgung, die über die Gemeinde ergeht. Die frühsten Beziehungen begegnen uns im *Hebräer- und Jakobusbrief*, die in das Ende der Trajanszeit oder den Anfang der Regierung des folgenden Kaisers fallen.[3] Wie sehr diese beiden Briefschreiber auch sonst miteinander rechten, darin sind sie einig, die Christen zur Ausdauer zu ermahnen. So erinnert der Verfasser des *Hebräerbriefs* die römischen Christen an die lange Reihe ihrer Ahnen und Vorbilder,

---

[1] Es steht fest, daß die Provinzialstatthalter Gefangene (si roboris vel artificii, ut digne, populo Romano exhiberi possint) als Material für die Theater nach der Stadt senden durften. Erst Antoninus Pius und Alex. Sev. beschränken solche Transporte. Dig. lib. 48, tit. 19, 1. 31. — [2] Lib. 11, p. 276. Ed. Bonn. — [3] Siehe unten: „Innere Kämpfe der christl. Gemeinde".

an diese „große Wolke von Zeugen", auf daß auch sie der Holzstoß und Marterpfahl und die Bestien des Kolosseums nicht länger schrecken, sondern daß sie „aufsehen zu Jesus, dem Anfänger und Vollender des Glaubens, welcher für die ihm bereitliegende Freude das Kreuz erduldete, und der Schande nicht achtete und nun zur Rechten Gottes sitzt. Denkt ja an den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern wider sich erduldet hat, auf daß ihr nicht matt und lässig werdet in euern Seelen. Noch nicht bis auf's Blut habet ihr widerstanden".[1] „Darum richtet wieder auf die lässigen Hände und die müden Kniee und machet gerade Gleise mit euern Füßen".[2] „Gedenket der Gefangenen als Mitgefangene, und derer, die Leiden erdulden, als die ihr auch selbst noch im Leibe lebt".[3] „Der Herr aber hat gesprochen: Ich will dich nicht verlassen noch versäumen. Also daß wir getrost sprechen: Der Herr ist mein Helfer und ich will mich nicht fürchten, was sollten mir die Menschen thun".[4] Den gleichen tröstlichen Accord schlägt der Verfasser des Jakobusbriefs an, wenn er im Rückblick auf diese Nöthe, in einer Stunde, in der es wieder stiller geworden ist vom Lärm der Verfolger, spricht: „Siehe wir preisen selig, die erduldet haben; die Geduld Hiobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn wißt ihr, denn der Herr ist barmherzig und ein Erbarmer".[5] Am deutlichsten versetzt uns in die in Kleinasien durch den Erlaß Trajans geschaffene Nothlage der erste Petrusbrief, der zugleich beweist, wie tief in die Zeit Hadrians herein die von Plinius inaugurirte Verfolgung fortdauert. Das Geschrei gegen die Christen kam hier so bald nicht mehr zur Ruhe, nachdem das Thier im Pöbel einmal Blut geleckt hatte und die Gerichte, kraft Trajan's Weisung, Klagen nicht mehr zurückweisen konnten, zu deren Vertretung irgend ein schamloser Sykophant sich stellte. Der Brief ist ein Schreiben der Gemeinde Roms, d. h. ihres Repräsentanten Petrus, das, mit einem dem Jakobusbrief entlehnten Ausdruck, die „auserwählten Fremdlinge unter den Zerstreuten in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien" in ihren Drangsalen zu stärken unternimmt. Schon die Ausdehnung der Verfolgung über alle Nachbarprovinzen Bithyniens zeigt, wie blutig die Saat aufgegangen ist, die der eitle Plinius ausgestreut, dessen Beispiel die benachbarten Präsides um so mehr nach-

[1] Hebr. 12, 1—5. — [2] Hebr. 12, 12. — [3] 13, 3. — [4] Hebr. 13, 5. — [5] Jac. 5, 10 f.

ahmen mochten, als er für den Vertrauten der innersten Wünsche Trajans galt. Der Verfasser hat für diese gedrückten Gemeinden nur den trüben Trost, daß dieselben Leiden über alle Gemeinden der Brüder in der ganzen Welt ergehn.[1] Die ganze Situation liegt ausgesprochen in dem Allarmruf: „Seid nüchtern und wachet; euer Widersacher der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge. Dem widerstehet fest im Glauben und wisset, daß dieselben Leiden über eure Brüder in der Welt verhängt werden. Aber der Gott der Gnade, der euch zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat in Christus Jesus, derselbe wird euch, die ihr eine kleine Zeit gelitten habt, vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen". Für diese Zeit der Prüfung aber läßt der Verfasser Petrum eindringliche Worte der Mahnung an die Gemeinden richten: „Wenn ihr auch leidet um der Gerechtigkeit willen, so seid ihr selig, doch vor ihrer Furcht fürchtet euch nicht, und lasset euch nicht schrecken. Den Herrn Christus aber haltet heilig in euern Herzen. Seid aber allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft von euch fordert über die Hoffnung, die in euch ist, jedoch mit Sanftmuth und Furcht. Und habet ein gutes Gewissen, auf daß, wo sie von euch afterreden als von Uebelthätern, zu Schanden werden die, die euern guten Wandel in Christus schmähen. Denn es ist besser, wenn es der Wille Gottes sein sollte, daß ihr um Wohlthat willen leidet, als um Missethat willen".[2] „Geliebte, heißt es dann weiter, lasset euch das Läuterungsfeuer, damit ihr versucht werdet, nicht befremden, als widerführe euch etwas Seltsames, sondern in dem Maße als ihr die Leiden Christi theilet, freuet euch, auf daß ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch freuen und frohlocken mögt". Hat Trajan entschieden, daß nicht nur die Verbrechen, die man mit dem Namen verbunden denkt, sondern der Namen des Christen selbst strafbar sei, so tröstet der Verfasser die Träger desselben: „Selig seid ihr, wenn ihr geschmähet werdet über dem Namen Christi; denn der Geist der Herrlichkeit und der Kraft, und der Geist Gottes ruhet auf euch. Denn Niemand leide unter euch als ein Mörder, oder Dieb, oder Uebelthäter, oder Delator. Leidet er aber als ein Christ, so schäme er sich nicht, sondern preise Gott für diesen Namen. Denn die Zeit ist da, daß das Gericht anfange an dem Hause Gottes".[3] Vielleicht regte sich auch in der so

[1] 1 Petr. 5, 9. — [2] 1 Petr. 3, 14—17. — [3] 1 Petr. 4, 12 flgd.

mißhandelten Gemeinde der gerechte Zorn über ein Regiment, das gegen einen Namen, statt gegen Verbrechen wüthet, so dünkt es dem Lehrer, der an Petri Stelle schreibt, um so mehr an der Zeit, die Mahnungen des Paulus zum Gehorsam gegen die Obrigkeit in Erinnerung zu bringen, und er thut es fast mit den Worten des Heidenapostels, nur daß er unter der Obrigkeit, die Gewalt hat, auch der Proconsuln gedenkt, von deren Stühlen dieses Mal die Heimsuchung der Christenheit ausgeht. „Seid unterthan, schreibt er, aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Kaiser als dem Obersten, oder den Proconsuln als seinen Legaten zur Bestrafung der Uebelthäter, zum Lobe aber denen, die Gutes thun. Denn es ist der Wille Gottes, daß ihr mit Wohlthun der Unwissenheit der thörichten Menschen den Mund stopfet. Erweiset Jedermann seine Ehre. Habet die Brüder lieb. Fürchtet Gott. Ehret den Kaiser".[1] Erhebt man ferner die Klage gegen das Christenthum, daß dasselbe die Sklaven aufwiegele und sie mit Ideen der Freiheit und Unbotmäßigkeit erfülle, so warnt der Schreiber ernstlich davor, die Freiheit zum Deckel der Bosheit zu machen. „Ihr Sklaven, ruft er seinen Brüdern zu, seid unterthan mit aller Furcht den Herrn, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen, denn das ist Gnade, wenn Jemand um des Gewissens willen Trübsale erträgt und Unrecht leidet".[2] Gibt es doch einen Tag der Vergeltung, auf den auch sie den Lohn ihrer Treue erhalten werden, einen Tag, „da der Gerechte kaum gerettet wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen? Darum sollen auch die, welche nach Gottes Willen leiden, dem treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen in guten Werken".[3]

Unter den historischen Schriften bietet gleichzeitig die Apostelgeschichte in manchen ihrer Schilderungen einen Reflex der Zeitlage, indem sie die Scenen ihrer jüngsten Vergangenheit unwillkürlich zurückverlegt in die friedlichen Tage des Kaisers Claudius und an solchen Stellen auch mit voller Absichtlichkeit ihre Erzählung zur Apologie formt, um der römischen Obrigkeit an's Herz zu legen, wie das Christenthum stets den Schutz der römischen Obrigkeit genossen und seiner auch stets würdig gewesen sei. Allerdings wird man nicht alle Bilder der Verfolgung, die die Apostelgeschichte entwirft, einfach als aus ihrer eigenen Zeit entlehnt betrachten dürfen; aber sicher hat sie

[1] 1 Petr. 2, 13—17. — [2] 1 Petr. 2, 18—21. — [3] 1 Petr. 4, 17—19.

bestimmte Züge in das apostolische Zeitalter hineingetragen, die nur in dem ihren, nicht in jenem, vorstellbar sind. So erinnert es an das maledicere Christo, das Plinius von den des Christenthums Angeklagten verlangte,[1] wenn der Verfasser von Paulus erzählt, er habe die gefangenen Christen gezwungen, Christum zu lästern.[2] Auch die Aufstände gegen die Christen, deren Geschichtlichkeit an sich nicht zu bestreiten ist, sind doch mit Einzelzügen geschildert, die der Verfasser zu seiner Zeit beobachtet. Wenn die ephesischen Silberschläger, die von Fabrication von Idolen leben, durch Paulus „um Erwerb und Wohlstand" zu kommen fürchten, und wenn sie sagen: „Nicht allein läuft uns dieß Geschäft Gefahr in Verachtung zu kommen, sondern auch der Tempel der großen Göttin Artemis für nichts geachtet zu werden",[3] so paßt das wohl in eine Zeit, in der ein bithynischer Proconsul berichten konnte, die Tempel ständen leer und die Opferthiere fänden keine Käufer mehr, aber nicht in die apostolische Zeit, in der in jener Weltstadt ein einzelner jüdischer Conventikel den Absatz an silbernen Dianabildern gewiß nicht beeinträchtigt hat. Aber abgesehen von solchen Einzelzügen steht das Buch im Ganzen in Beziehung zur Zeitlage, denn es ist wesentlich eine Apologie des Christenthums, mit dem deutlichen Bestreben, demselben die Gunst der römischen Obrigkeit zuzuwenden. Die Erstlinge unter den Jüngern des Petrus und Paulus sind römische Beamte. Zu Cäsarea ist es der Centurio Cornelius von der italischen Cohorte, der in Folge einer eigenen göttlichen Offenbarung sich an Petrus wendet.[4] Auf Cypern wird Sergius Paulus, der Legat der Insel, ein namhafter Naturforscher,[5] durch Paulus bekehrt und ihm zu Ehren trägt Paulus seinen Namen.[6] Auch der bekannte Annaeus Gallio nimmt sich seiner an und nicht minder der Centurio Julius bei den Prätorianern, der als Parteiführer im Bürgerkrieg und Präfect des Vitellius in Rom bekannt war.[7] In allen Fällen, wo das Christenthum mit den römischen Behörden zusammenstößt, erscheinen die Juden als die Unruhstifter. Sie sind es, die die politischen Anschuldigungen gegen die Christen aufbringen,[8] aber zur Zeit des Claudius waren die römischen Beamten so vernünftig, diesen Anschuldigungen

[1] Ut praeterea maledicerent Christo. Plin. Ep. ad Traj. 10, 97. — [2] Act. 26, 11. — [3] Act. 19, 25 flgd. — [4] Act. 10, 1. — [5] Vgl. Bd. 2, 525. — [6] Act. 13, 7. — [7] Act. 27, 3 wird einen bekannten Julius, nicht einen unbekannten meinen, am wahrscheinlichsten also den Tac. hist. 2, 92; 4, 11 erwähnten. — [8] Act. 17, 7.

keinen Glauben zu schenken. Ihnen schreibt der Verfasser im Allgemeinen eine Praxis zu, wie er sie für seine Zeit erwünscht. Wenn Plinius unterschied zwischen dem Namen der Christen und den mit dem Namen, nach allgemeiner Meinung, verbundenen Verbrechen, so geht der Verfasser auf diese Unterscheidung ein, nur daß seine Proconsuln den Namen an und für sich nicht für strafbar erklären, sondern nur die flagitia cohaerentia nomini, falls solche erfunden würden. — In solchem Sinne bescheidet der in bestem Ansehen stehende Bruder Senecas, Gallion, die Ankläger des Paulus dahin: „Wenn es eine Ungerechtigkeit oder ein schlimmes Verbrechen wäre, das ihr anklagt, so würde ich euch billig anhören, da es aber eine Streitfrage ist über Lehre und Namen und jüdisches Gesetz, so möget ihr selbst zusehen, denn über solches will ich nicht Richter sein".[1] In ähnlicher Weise verbescheidet der Stadtkanzler Demetrius die lärmenden ephesischen Arbeiter: „Ihr habt diese Männer hieher geführt, die weder Tempelräuber noch Lästerer eurer Gottheit sind. Wenn nun Demetrius und die Künstler mit ihm eine Klage wider jemanden haben, so werden Gerichtstage gehalten und es sind Statthalter da („sunt leges, sunt fora"), sie mögen einander belangen. Wenn ihr aber wegen anderer Dinge ein Gesuch habt, so wird es in der gesetzlichen Versammlung erledigt werden. Denn wir sind ja in Gefahr, des Aufruhrs angeklagt zu werden wegen heute, indem kein Grund vorhanden ist, weßwegen wir Rechenschaft geben könnten von diesem Auflaufe. Und nachdem er solches gesprochen, entließ er die Versammlung".[2] So gehört es auch zu den Erfahrungen der Trajanszeit, wenn ein berüchtigter Tyrann, wie Felix, den Apostel im Gefängniß läßt, weil er hofft, dieser werde ihm Geld geben,[3] während ein Mann wie Festus, das Gesetz so interpretirt, wie die Christen es interpretirt wünschen, daß nur die flagitia cohaerentia nomini zu bestrafen seien, weßhalb er nach Berathung mit Agrippa zu dem Urtheil kommt: „Dieser Mensch thut nichts, was Tod oder Fesseln verdiente ... er hätte können losgelassen werden, hätte er den Kaiser nicht angerufen".[4] — Auch wird von den Behörden des Buchs mehrfach anerkannt, daß die Christen gegenüber dem tumultuarischen Vorgehen des heidnischen oder jüdischen Pöbels Anspruch auf den Schutz der Staatsgewalt haben.[5] Nach den Schilderungen, die Paulus von seinem eigenen Leben 2. Cor. 11, 24 f. gibt, hat er

[1] Act. 18, 14 f. — [2] Act. 19, 37—41. — [3] Act. 24, 26. — [4] Act. 26. 31. 32. — [5] Act. 16, 37. 22, 22.

von diesem Schutze wenig zu erfahren gehabt; auch ist es nicht wahrscheinlich, daß zur Zeit des Apostelgeschichtsschreibers die Entscheidungsgründe der einzelnen Rechtssprüche in der Ausführlichkeit noch bekannt waren, in der der Verfasser sie mittheilt. Wir können mithin in diesen Theilen seiner Erzählung nur den Ausdruck des Wunsches sehen, daß die Behörden seiner Zeit so verfahren möchten, wie er berichtet und eben aus diesem Grunde beruft er sich für jene angeblich mildere frühere Praxis auf so bekannte Persönlichkeiten wie Sergius Paulus, Annaeus Gallio, Porcius Festus und Julius Priscus, die auch jetzt noch als Autorität gelten mochten.

Etwas gemildert endlich erscheint die Nothlage im vierten Evangelium, einer der jüngsten Schriften des Kanons, die die Zeiten nach dem Barkochbakrieg, also die letzten müden und resignirten Regierungsjahre Hadrians zum Hintergrund hat. Von irgend welcher Rechtssicherheit und gesetzlicher Duldung ist freilich auch hier nicht die Rede. „In der Welt habt ihr Noth", das ist auch jetzt noch die Charakteristik der Christenlage. „Wer sein Leben lieb hat, heißt es auch jetzt, der wird es verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben".[1] „Es kommt die Stunde, daß, wer Euch tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst damit",[2] so läßt der vierte Evangelist Jesum weissagen, „das Alles aber werden sie an euch thun, um meines Namens willen",[3] weil schon dieser Name für sich turpissima quaeque bedeutet. In so schwerer Zeit gehört es vor Allem unter die Pflichten der Hirten, der Gefahr die Stirne zu bieten. „Der gute Hirte lässet sein Leben für die Schafe, der Miethling aber, der nicht Hirte ist, dessen die Schafe nicht eigen sind, siehet den Wolf kommen, und verläßt die Schafe, und fliehet; und der Wolf erhaschet sie und zerstreuet die Schafe. Der Miethling aber fliehet, denn er ist ein Miethling und trägt um die Schafe keine Sorge".[4]

So zieht noch durch die gesammte Literatur der Zeit Hadrians die Klage über Verfolgung vor Gericht und Mißhandlung im täglichen Leben, über heiliges Blut, das die Gesetze nach starrem Recht, und anderes, das die Massen in wildem Frevel vergießen. Viel besser wurde es auch nicht, als Antoninus Pius sein lässigeres Regiment antrat, wohl aber viel schlimmer mit Mark Aurel, der in die bestehenden

[1] Joh. 12, 25. — [2] Joh. 16, 2. — [3] Joh. 15, 21. — [4] Joh. 10, 11—13.

Gesetze seinen starken Willen und altrömischen Haß legte gegen den Orient im Occident, der aus der Stadt Rom ein zweites Antiochien zu machen im Begriff stehe.

---

4. Innere Kämpfe in der christlichen Gemeinde.

Erfahrungen, wie die am Ausgang der Trajanszeit, mußten auch für die innere Entwicklung des Gemeindelebens bedeutungsvoll werden. Zwei gleich starke Versuchungen bedrohten die junge Kirche, der Schrecken der heidnischen Verfolgung und die mächtige Zugkraft des zusehends erstarkenden, in schwungvollen Prophetien auch literärisch vertretenen Judenthums. — Und beide Versuchungen gingen Hand in Hand. Gegen das Beil des Lictors bot die Synagoge den Judenchristen eine sichere Zuflucht und in den Prophetien im Namen Mosis, Baruchs und Esras, schlug ein selbstbewußter, siegesstolzer Ton an das Ohr der Zeitgenossen, der nicht nur im Waffenlärm von Aegypten und Cyrene seinen Wiederhall fand, sondern auch auf die Gemeinde der Christen, die mit tausend Fäden an die Hoffnungen Israels geknüpft war, einen mächtigen Zauber übte. Halbjüdisch, wie wir das Christenthum der flavischen Zeit kennen lernten, konnte es unmöglich kalt bleiben bei dem gewaltigen innern Aufschwung, den das Judenthum in diesen jüngsten Tagen nahm. Wie Israel nur von Wiederaufrichtung seines Tempels träumte, so regte sich auch unter den Judenchristen eine Partei, die bereit war, am neuen Heiligthum sich mit der eigenen Nation wieder im Dienste des Höchsten zu vereinigen. So wirkten der heidnische Schrecken und die jüdische Verführung zusammen, „die Hebräer" in der Gemeinde mit dem Gedanken einer Heimkehr zum Hause Israel vertraut zu machen.

Bezeugt ist diese Strömung durch den Hebräerbrief, der eben gegen diese beiden Motive ankämpft und die nach dem Tempel und dem Hohenpriester der Zukunft ausschauenden Blicke der Hebräer zurücklenken möchte auf Christus, den wahren Hohenpriester des wahren Heiligthums, den Anfänger und Vollender des Glaubens. Die Zeit der Abfassung dieses Briefes ist die des zweiten Jahrhunderts. Wenn der Verfasser 2, 3 von dem Evangelium sagt, „zuerst vom Herrn verkündet ist es auf uns gebracht und bestätigt worden durch die, die

es anfänglich verkündigt hatten", wenn er ferner 13, 7 seine Leser mahnt: „Gedenket an Eure Vorsteher, die Euch das Wort Gottes gesagt haben; schauet an den Ausgang ihres Wandels und folget ihrem Glauben nach", so rechnet er sich zur zweiten oder dritten christlichen Generation und zwar ist die Abfassungszeit seines Briefs nah an den Tagen der Trajanischen Verfolgung zu suchen. Noch hat der Sturm sich nicht gelegt, den Plinius zuerst entfesselt hat, und der Schreiber empfindet schmerzlich, wie wenig Märtyrermuth in der Gemeinde zu Hause sei. Wenn Plinius berichtet von zwei Klassen von Angeklagten, von denen die Einen auf Verlangen Christum lästerten, den Bildern opferten und läugneten, Christen gewesen zu sein, die Andern erst bekannten, dann widerriefen und versicherten, schon vor drei und mehr, ja vor zwanzig Jahren hätten sie ihr Christenthum aufgegeben, so redet der Verfasser unseres Briefs von ähnlichen Erscheinungen. Es ist eine in der Noth der Verfolgung ihrer Auflösung entgegengehende Gemeinde, an die er sich wendet. Die Botmäßigkeit gegen die Vorsteher hat aufgehört,[1] die Versammlungen kaum mehr besucht und klagend erhebt der Verfasser seine Stimme: „Lasset uns nicht verlassen unsere eigene Versammlung, wie etliche pflegen, sondern einander ermahnen, und das um so mehr, als ihr sehet, daß sich der Tag naht. Denn so wir muthwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so ist kein anderes Opfer mehr für unsere Sünde übrig".[2] Dieses Wegbleiben aus den Versammlungen war auch nur der erste Schritt zum Verrath. Solche schwachen Gemüther verläugnen dann vor dem Stuhle des Prätors Christum und fluchen ihrem Erlöser. Deßhalb ruft ihnen der Verfasser des Hebräerbriefs zürnend zu: „Wenn jemand das Gesetz des Moses für nichts geachtet hat, der muß sterben ohne Barmherzigkeit, bei zwei oder drei Zeugen. Eine wie viel härtere Strafe, meint ihr, wird der verdienen, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, und das Blut des Bundes für unrein geachtet hat, durch welches er geheiligt ward, und der den Geist der Gnade gelästert? Denn wir kennen den, der da gesprochen hat: Mein ist die Rache. Ich will vergelten, spricht der Herr. Und abermal, der Herr wird sein Volk richten. Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen".[3] Um so tiefer aber ergreift den Briefschreiber die Feigheit, die er vor Augen sieht, als in früheren Stadien

[1] 13, 17. — [2] Hebr. 10, 25—26. — [3] Hebr. 10, 28—31.

der Verfolgung, ehe die judaistische Strömung die Gemüther verwirrte, die Judenchristen hinter den Heidenchristen an Opfermuth nicht zurückgeblieben waren. „Gedenket, schreibt er, mit der Thräne wehmüthiger Erinnerung im Auge, an die vorigen Tage, in welchen ihr erleuchtet, einen großen Leidenskampf erduldet habt, indem ihr zum Theil selbst durch Schmach und Trübsale ein Schauspiel geworden (θεατριζόμενοι), zum Theil Genossen derer gewesen seid, welchen es also erging. Denn theils habt ihr mit den Gefangenen Mitleiden gehabt, theils den Raub eurer Habe mit Freuden aufgenommen, da ihr wußtet, daß ihr selbst eine bessere und bleibende Habe (im Himmel) habt".[1] Damals also, mag es unter Domitian oder unter Trajan gewesen sein, als das Theater ihre Leiden sah, als die Gefängnisse sich füllten, als habgierige Sykophanten die Hände nach ihren Gütern ausstreckten, waren sie sich gleich geblieben, erst das Hinzutreten der jüdischen Agitation beugte ihre Festigkeit. Mit Recht weist darum der Verfasser auf die Opfer der früheren Verfolgung, die dann vergeblich geblutet, auf das erbauliche Ende der Vorsteher, mag er nun Simeon, mag er Ignatius, mag er Andere im Auge haben[2] und ebenso auf alle die heiligen Gestalten des alten Bunds, in deren Geschichte so viele Scenen an diese Gegenwart voll Angst und Blut erinnern, auf die Aeltern Mosis, die den Hülflosen verbargen, nach dessen Leben die Häscher des Tyrannen trachteten, auf Moses selbst, der es verschmähte ein dem Herrscherhause verwandter Aegypter zu heißen und vorzog mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden. Dazu die Andern, die in den Tagen der Propheten Vorbilder derer geworden, die jetzt auf der Arena der Flavier bluten, im mamertinischen Kerker seufzen, oder in den Schluchten der umbrischen Felsen oder bei den Ziegenhirten der Campagna sich bergen, jene alttestamentlichen Märtyrer, für die Gott Wunder that und „die der Löwen Rachen verstopfet, die des Feuers Gewalt gelöscht haben, des Schwertes Schärfe entronnen sind ... Weiber haben durch Auferstehung ihre Todten zurückerhalten. Andere wurden gefoltert, indem sie die Errettung verschmähten, auf daß sie eine bessere Auferstehung erlangten. Andere aber erduldeten Spott und Geißeln, dazu Bande und Gefängniß. Sie wurden gesteinigt, zersägt, versucht, durch's Schwert getödtet; sie sind umhergegangen in Schafpelzen und Ziegenfellen, in Mangel und Trübsal, in Ungemach, sie deren die Welt nicht werth war; und sind

[1] 10, 32—36. — [2] Hebr. 13, 7.

umhergeirrt in Wüsten, und auf Bergen und in Höhlen und in den Klüften der Erde. Und doch haben nicht sie die Verheißung davongetragen, sondern wir, indem Gott etwas Besseres für uns zuvorversehen hat".[1]

Es ist der paulinische Theil der Gemeinde, aus dessen Mitte dieser mächtige Warnruf an die Gemeinden ergeht und der verschrieene Paulinismus erwies sich in dieser kritischen Stunde als das Salz der Erde. Eine solche Aufgabe kam aber den Jüngern Pauli um so mehr zu, als sich der feige Abfall für frommes Heimweh nach dem Judenthum ausgab. Vor der Gemeinheit eines offenen Treubruchs scheut auch die mittelmäßige Natur zurück, aber das erfindungsreiche Herz pflegt sich selbst besser aussehende Vorwände für seine Untreue zu suchen und so spiegelten diese „Hebräer" sich vor, es sei Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit den Heiligthümern ihres Volkes, was im letzten Grunde doch nur Furcht vor dem Beile des Lictors, vor den Bestien der Arena, vor der Abführung nach den Steinbrüchen war. Wenn Israel wirklich erreichte, so redete man sich vor, was seine Vorsprecher zuversichtlich verkünden, wenn der Tempel wieder errichtet wird, wenn die Gewänder der Priester wieder fröhlich in demselben glänzen, wenn Fettdampf und Weihrauch wieder aufsteigen über dem Tempelberg, Gott und Menschen ein lieblicher Geruch, sollten dann die Schüler Jesu sich fern halten von ihrem Volke? Und wenn sie das nicht konnten und wollten, warum sollten sie nicht sofort sich wieder einfinden in den Schulen ihres Volks, wo sie zudem geborgen waren vor den heidnischen Häschern? Diese Argumentationsweise war es, die dem wackern Verfasser des Hebräerbriefs durchs Herz schnitt. — Mochte der Sturm die Spreu vom Waizen sondern, schlimmer schien ihm dieser jüdische Mehlthau, der auch die gesunden Körner verdarb.

Unter den „Hebräern" nun, an die der Verfasser direct sich wendet, haben wir wohl nicht die palästinensische Gemeinde zu verstehen. Der Brief ist ja griechisch geschrieben und knüpft sogar mit Vorliebe an die Schulformen der hellenischen Philosophie an. Am ersten wird man vielmehr an die römische Christengemeinde denken, die schon eine so lange Reihe von Verfolgungen bestanden hat, als hier vorausgesetzt wird, und in der auch die judaistischen Elemente von ähnlicher Stärke und Rührigkeit gewesen sind. Unter solchen Umständen gestaltet sich

[1] Hebr. 11, 33—39.

sein Mahnschreiben „an die Hebräer" zu einer vollkommen systematischen Ausführung, wie thöricht es sein würde, den unendlich höher stehenden neutestamentlichen Mittler des Heils aufzugeben, um sich den viel tiefer stehenden alttestamentischen Mittlern zuzuwenden. Die Mittler des alten Bunds waren zunächst die Engel, aber Christus ist erhabener als alle Engel,[1] zum Zweiten Moses, aber der wahre Gesetzgeber ist der Logos,[2] und endlich der Hoheprieſter, aber unser Hoheprieſter ist Christus, der selbst durch den Himmelstempel schreitet.[3] So ist der erste Theil (Cap. 1 und 2) nur eine Variation des Satzes: „Wenn das Wort, das durch Engel (auf dem Sinai) geredet ist, gültig geworden ist und jegliche Uebertretung und Mißachtung gerechten Lohn empfangen hat, wie werden wir entfliehen, so wir das größere Heil nicht achteten?"[4] Noch eifriger und beredter setzt der zweite Theil (Cap. 3, 1—4, 13) auseinander, wie Jesus auch größerer Herrlichkeit gewürdigt wurde als Moses. Wohl wollte Moses Israel mit Gott versöhnen und zur Ruhe bringen, aber er vermochte es nicht. Vielmehr sprach Gott „dies Geschlecht ist mir zuwider" und auch zur Ruhe sind sie nicht gekommen, sondern starben in der Wüste. Soll mithin die Verheißung nicht ausbleiben, so ist noch eine Sabbathruhe vorhanden für das Volk Gottes, die kein Anderer bringt als Christus. Am ausführlichsten aber kämpft der Verfasser im dritten Theil gegen das falsche Ideal der Judaisten, gegen die levitische Versöhnung mit Gott durch ein Hohenprieſterthum (4, 14—7, 28). Was soll uns, fragt er, der irdische Hoheprieſter, „da wir einen großen Hohenprieſter haben, der durch die Himmel gegangen ist, Jesus, den Sohn Gottes". „Dieser hat in den Tagen seines Fleisches Gehorsam gelernt, da er Gebet und Flehen zu dem, der ihn vom Tod erretten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen darbrachte". „Er ist es, der als Anker unserer Seele hineinreichet in das Inwendige des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns Jesus eingegangen ist, ein Hoheprieſter nach der Weise Melchisedeks in Ewigkeit". Während der frühere jüdische Hoheprieſter zuerst für seine eigenen Sünden, dann für die des Volks Opfer darbringen mußte, haben die Christen vielmehr einen Hohenprieſter, der selbst „heilig ist, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und hoch im Himmel erhaben". „Wir haben

---

[1] Hebr. 1, 1—2, 18. — [2] 3, 1—4, 13. — [3] 4, 14—7, 28. Vgl. über diese Dispoſition des Verfaſſers, Holtzmann im Bib. Lex. „Hebräerbrief." — [4] 2, 2.

einen solchen Hohenpriester, der sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel, als Diener des Heiligthums und des wahrhaftigen Zeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat, und kein Mensch". „Wäre jener erste Bund untadelig gewesen, so würde nicht Raum für einen zweiten gesucht, fährt der Verfasser fort,[1] nun aber sagt der Prophet: Siehe es kommen Tage, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen . . . indem Gott so von einem neuen Bunde redet, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet und altert, das ist dem Verschwinden nahe". Zum Beweis dessen schildert dann Kapitel 9 die Einrichtungen des früheren Heiligthums, aus deren Beschaffenheit gefolgert wird, daß der Mosaismus selbst nur den Charakter einer Vorbereitungsanstalt an sich trage. Der Verfasser hat aber keine klaren, auf Augenzeugenschaft gegründeten Anschauungen von den Einrichtungen des früheren Tempels mehr. Er läßt die jüdischen Hohepriester, welche nur alljährlich an dem Versöhnungstage zu opfern hatten, täglich opfern und versetzt unrichtig den goldenen Rauch-Altar, welcher in dem Heiligen stand, in das Allerheiligste und den goldenen Krug mit dem Manna und dem Stab Aarons in die Bundeslade, welche dem zweiten Tempel ganz fehlte.[2]

Die Art freilich, wie er von dem zerstörten Tempel spricht, als ob er noch stände, als ob Alles in Wahrheit vor sich ginge, was er im Gesetze und den Propheten nur liest, hat auf manche Ausleger den Eindruck gemacht, als ob der Tempel zur Zeit der Abfassung dieses Schreibens in der That noch vorhanden gewesen sein müsse. Allein für das Bewußtsein der jüdischen Welt dauerte der Tempeldienst auch noch nach dem Jahre 70 fort. Für diese unversöhnlichen Theokraten bestand, auch wenn er in Asche lag, ihr Tempel zu Recht, und über seine Riten, seine Opfer und Gebetsstunden wurden in den Schulen auch jetzt noch die heftigsten Streitigkeiten geführt. Die Aaroniden erhielten ihren Zehnten, die Tempelsteuer nahmen die Heiden, und die Bräuche, die die Diaspora lediglich an die Vorgänge im Tempel erinnern sollten, wurden genau so geübt, als ob der Tempeldienst in vollem Gang wäre. Das Passah ward gefeiert, obwohl kein Lamm in dem Tempelvorhof geschlachtet werden konnte, die Gebete wurden gesprochen, das Angesicht gewendet gegen den Tempel, der nicht mehr

[1] 8, 7. — [2] 7, 27; 10, 11; 9, 3. 4.

war, die Stunden gehalten, die keine heilige Posaune mehr ansagte.[1] Wie danach den Juden ihr Heiligthum *der Idee nach* existirte und seine Bräuche im Geiste sich fortsetzten, wie sie die baldige auch äußere Wiedererrichtung für eine ausgemachte Sache hielten und sich in hitzige Fehden über die richtige Einrichtung desselben verwickelten, so behandelt auch der Verfasser unseres Briefs die Bräuche des Tempels als eine ideelle Wirklichkeit.[2] Und so ernsthaft sind diese Ideen gemeint, daß der Schreiber seine Leser dringend beschwört, sich nicht blenden zu lassen durch das Scheinwesen eines irdischen Heiligthums, nachdem das himmlische Heil, dessen Schatten und irdisches Vorbild der Tempeldienst ist, in Christo schon längst selbst erschien. Alle jene heiligen Bräuche sind ja doch nur schwache Abbilder des himmlischen Tempeldiensts, und daß der Hohepriester nur *ein* Mal im Jahr, und nur *nach Sühnung seiner eigenen Schuld*, ins Heiligthum eintreten darf, beweist, daß in *ihm* der rechte Mittler keineswegs gefunden ist. Vielmehr deutet der heilige Geist damit an, daß der Weg zum Heiligthum noch nicht geoffenbart sei, so lang das vordere Zelt Bestand hat, welches ein Gleichniß für die gegenwärtige Zeit ist; demzufolge Gaben und Opfer dargebracht werden, welche den Opfernden *nicht* nach dem Gewissen zu vollenden vermögen, sondern blos, nebst Speise und Trank und mancherlei Waschungen, *fleischliche Satzungen sind*, bis auf die Zeit der Verbesserung aufgelegt. Christus aber ist gekommen, ein Hohepriester der zukünftigen Güter, und ist durch ein größeres und vollkommeneres Zelt, das nicht mit Händen gemacht ist, das heißt, nicht dieser Schöpfung angehört, auch nicht mit der Böcke und Kälber Blut, sondern mit seinem eigenen Blute, einmal in das Heiligthum eingegangen und hat eine ewige Erlösung erfunden. Denn wenn der Böcke und Ochsen Blut und die Asche einer Kuh, auf die Verunreinigten gesprenget, zur Reinigung des Fleisches dient, um so mehr wird das Blut Christi, der durch ewigen Geist sich selbst ohne Fehl Gott zum Opfer dargestellt hat, unser Gewissen reinigen von todten Werken, zu dienen dem lebendigen

---

[1] Vgl. Grätz, Gesch. des Judenth. 4, 84. Jost, Gesch. des Judenth. 1, 137 flgd. — [2] Analoge Beispiele Barnab. 16. Iren. haer. 1, 26 von den Ebjoniten. Zudem müßte die Behauptung, der Tempel bestehe noch, da im Präsens von ihm geredet werde, nach Cap. 9, 1 f. 13, 10 f. vielmehr lauten, die Stiftshütte bestehe, da in den gen. St. diese geschildert wird.

Gott". Irdische Opfer waren nöthig für das irdische Heiligthum, für das himmlische dagegen hat Christus sich ein für alle Mal zum Opfer dargebracht, er gehet nicht nur von Zeit zu Zeit in den Tempel, uns zu vertreten, sondern er hat sich für immer zur Rechten Gottes gesetzt. Wenn so der neue Bund wirklich die Versöhnung mit Gott bringt, die der alte nur *suchte*, wie sollte da dem Christen die Versuchung kommen zum Rückfall in das Judenthum? „Da wir nun, Brüder, Freudigkeit zum Eingang in das Heiligthum haben durch das Blut Jesu, den er uns eingeweihet hat zum neuen und lebendigen Wege, durch den Vorhang, das ist durch sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes haben: so lasset uns hinzutreten, mit wahrhaftigem Herzen, in zuversichtlichem Glauben, besprengt an den Herzen und los von dem bösen Gewissen und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser, *lasset uns halten an dem Bekenntniß der Hoffnung ohne Wanken*, denn treu ist, der die Verheißung gegeben hat."

In allen diesen Ausführungen nun, die die Theokratie als ein sinnliches Abbild der himmlischen Herrlichkeit fassen, redet ein Schüler Philos oder Platos zu uns, für den die irdische Welt nur eine Abschattung der himmlischen ist. In der Nutzanwendung dagegen, daß der neue Bund des alten Erfüllung sei und darum folgerichtig die Gebote und Bräuche des alten beseitige, redet ein Schüler des Paulus, dem das Gesetz „auf steinerne Tafeln geschrieben" abgethan ist, seit der neue Geist seine Worte „in die fleischernen Tafeln unserer Herzen" eingeprägt hat.[1] Je gefährlicher die werkgerechte Richtung in einer Zeit sein mußte, in der die Furcht vor den Strafgesetzen Trajans ohnehin so manchen unter das geschützte Dach der Synagoge treibt, um so berechtigter war der Verfasser, dem kreuzesscheuen Judenchristenthum in Erinnerung zu rufen, daß der Richter der Welt nicht nach ihren gesetzlichen Werken, sondern nach ihrem *Glauben* fragen werde. In diesem Zusammenhang ist es, daß der Hebräerbrief ganz paulinisch ausführt, daß alle Gerechten, von den Tagen Abels an, gerecht wurden durch den *Glauben*. Durch den Glauben hat Abel ein größeres Opfer gebracht als Kain, durch den Glauben ist Henoch gen Himmel gefahren, durch den Glauben baute Noah seine Arche und zog Abraham nach dem gelobten Lande. Durch den Glauben empfing Sarah

[1] 2 Cor. 3, 7 f.

Kraft zu gebären, durch den Glauben hat Abraham Isaak dargebracht, und durch den Glauben wurde selbst die Hure Rahab gerechtfertigt, die nicht im Stande gewesen wäre, sich auf ihre Werke zu berufen. „Und was soll ich mehr sagen, ruft er aus, die Zeit würde mir ja zu kurz, um zu erzählen von Gideon, Barak, Simson, Jephtah, David und Samuel, von den Propheten, welche durch den Glauben Königreiche bezwungen, Recht und Gerechtigkeit geschafft und Verheißungen erlangt haben!"[1] Der in der Zeit der Noth drohende Abfall des Judenchristenthums zu Synagoge und Tempeldienst ist es mithin, der den Verfasser treibt, das sola fide des Apostels seinen Hebräern wieder ins Gedächtniß zu rufen. In der Gnade soll das Herz fest werden,[2] nicht in unnützen Speisegeboten. Die Christen haben einen Altar, an den kein Priester herantreten darf und Christus hat außerhalb Jerusalems gelitten, um zu zeigen, daß das Heil nicht in den Schranken des Judenthums zu finden sei: „So lasset uns also zu ihm hinausgehn außerhalb des (jüdischen) Lagers und seine Schmach tragen". Mit dieser offenen Aufforderung zum Austritt aus dem Judenthum schließt der Brief.

Daß die alte Kirche dieses Mahnschreiben auf Paulus zurückführte, hat der Verfasser doch selbst gewollt und veranlaßt. Der Briefschluß ist geflissentlich nach pauliniſchem Vorbild copirt und spielt an auf Pauli Gefangenschaft. „Betet für mich, heißt es 13, 19, denn ich bin mir bewußt ein gutes Gewissen zu haben, da ich mich bestrebe, in allen Stücken einen guten Wandel zu führen. Ich bitte euch aber um so mehr, dieß zu thun, damit ich Euch eher wiedergegeben werde." Desgleichen ersucht der Verfasser, in Nachahmung von Röm. 15, 15 die Leser, das Wort der Mahnung zu tragen, und meldet schließlich: „wisset, daß unser Bruder Timotheus wieder los ist, mit welchem ich, so er bald kommt, euch sehen will",[3] ein deutlicher Fingerzeig, daß der, der hier redet, der Gönner des Timotheus, d. h. Paulus sein will und von andern unächten Paulinen unterscheidet sich der Brief nur dadurch, daß der Verfasser den errathen läßt, in dessen Namen er spricht, statt sich selbst schon im Gruß als Paulus zu bezeichnen. Wer er aber auch sei, der also sprach, er war ein Mann von hohem Ernst und tiefer Weisheit und gerade an seinem Beispiel sehen wir,

---

[1] Hebr. 11, 3—33. — [2] Hebr. 13, 9 f. — [3] Hebr. 13, 23. Vgl. auch V. 18 und 10, 33.

wie in diesen christlichen Gemeinschaften zu Ende der Trajanszeit ein tiefsinniges und feingebildetes Geschlecht lebte, würdig der Zeitgenossen Tacitus, Sueton und Plinius und nicht mehr zu unbedeutend für den Haß dieser stolzen Geister.

Aber auch die Judenchristen, denen der Brief ins Haus geschickt ward, empfanden die Schärfe des Vorwurfs, der sie hier traf und die „Hebräer" blieben die Antwort nicht schuldig. — Dem „Paulus" antwortete ein „Jakobus", der „Knecht Gottes und Christi", womit ohne Zweifel der berühmte Vorsteher der jerusalemitischen Gemeinde, Jakobus der Gerechte, der Bruder des Herrn gemeint ist. Der mit Aufwand stolzester Rhetorik und feinster stilistischer Kunst verfaßte Hebräerbrief kommt dem Schreiber des Jakobusbriefs von einer Seite, die er nicht liebt und er sieht in dem Verfasser, der sich in der Redeweise der vornehmen Welt bewegt, einen der „Reichen", die ihm zum Verdruß in der Gemeinde höher gestellt werden, als ihnen zukommt. Der ebjonitisch gerichtete Schreiber dieser kleinen Schrift ist ein Gegner jener vornehmen Leute, die in der Weise Philos und anderer Weltweisen das Wort auslegen und sich immer zahlreicher auch als Zuhörer in der Gemeindeversammlung einfinden mit goldenen Ringen und prächtigem Kleide und dort zuvorkommender behandelt werden als der gemeine Bruder.[1] „Sind es nicht die Reichen, fragt er zürnend, die Gewalt über euch üben, und ziehen nicht sie euch vor die Gerichte? Lästern nicht sie den schönen Namen, nach welchem ihr genannt seid?"[2] Er theilt nicht die kindische Freude seiner Brüder an den aristokratischen Katechumenen, vielmehr erinnert er sich, dieses glänzende Rittergewand schon irgendwo gesehen zu haben, nämlich im Prätorium, als man die Brüder zum Tode führte. Die bisher die Gemeinde verfolgt, ein Tigellin, Crispin, Plinius, sie waren alle vornehme Herren, sie sind es auch, die dem armen Christen, der Taglöhner ist auf ihren Villen, der ihre Gärten bestellt und ihre Wiesen mäht, den Lohn nur allzuhäufig vorenthalten,[3] so daß der Zornruf der Schnitter zum Ohre Gottes hinaufdringt. Und nun, wenn ein solcher Reicher in der frischgewalkten Toga in die Synagoge eintritt und mit ihm ein armer Arbeiter in schmutzigem Kleide, da drängen sich noch die thörichten Brüder zu dem Reichen und sprechen: „Setze du dich her auf's Beste und sprechen zu dem Armen: stehe du dort, oder setze dich her unten an meinen Fuß-

[1] Jac. 2, 1—6. — [2] Jac. 2, 7. 8 — [3] Jac. 5. 1—6.

schemel".[1] Bei diesem Anblick regt sich die Bitterkeit in dem Herzen unseres Gottesmanns und er möchte rufen: „Siehe, der Lohn der Arbeiter, welche eure Felder gemäht haben, der von euch vorenthalten ist, schreiet; und das Rufen der Schnitter ist vor die Ohren des Herrn der Heerschaaren gekommen. Ihr habt üppig gelebt auf Erden, und geschwelget, eure Herzen geweidet am Schlachttag. Verurtheilt, getödtet habt ihr den Gerechten, er widersteht euch nicht".[2] Es ist ganz im Tone des alten Testaments, wie der Verfasser die Reichen den Ebjoniten, den Armen, entgegensetzt und sie als die Bedrücker der Elenden mit dem Gerichte bedroht. Einverstanden ist er mit seinem Gegner darin, daß die Gemeinde geduldig warten soll des Herrn, und daß der Gerichtstag nahe sei. Davon aber will er nicht hören, daß der Glaube es sei, nach welchem der Richter richten werde. „Was, sagt er,[3] meine Brüder, ist es nütze, so Jemand sagt, er habe Glauben, hat aber keine Werke? Der Glaube kann ihn doch nicht selig machen? Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester nackt wären und Mangel an der täglichen Nahrung litten, und Jemand unter euch spräche zu ihnen, gehet hin in Frieden, wärmet euch und sättigt euch; ihr gäbet ihnen aber nicht, was des Leibes Nothdurft ist: was ist es nütze? Also ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, todt an sich selber. Aber es möchte Jemand sagen, du hast Glauben und ich habe auch Werke. Zeige mir den Glauben ohne Werke, und ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen. Du glaubest, daß ein Gott ist: Du thuest wohl. Die Teufel glaubens auch und zittern. Willst du aber wissen, du leerer Mensch, daß der Glaube ohne die Werke faul ist? Ist nicht Abraham unser Vater aus Werken gerechtfertigt worden, als er seinen Sohn Isaak auf den Altar brachte? Du siehest, daß der Glaube vollkommen geworden, und also die Schrift erfüllet ist, welche spricht, Abraham aber glaubete Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und er ward Freund Gottes genannt. Ihr sehet, daß aus Werken der Mensch gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein. Wurde aber nicht gleicherweise auch die Hure Rahab aus Werken gerechtfertigt, als sie die Boten aufnahm und auf einem andern Wege fortbrachte? Denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke todt."[4] Der „leere Mensch", gegen den der Verfasser zunächst sich kehrt, ist in erster

[1] Jac. 2, 1—3. [2] 5, 4 f. — [3] Jac. 2, 14 f. — [4] Jac. 2, 14—26.

Reihe der Verfasser des Hebräerbriefs, dessen singuläres Beispiel von Rahab er ausdrücklich berücksichtigt. Allein über den Schüler hinweg fliegen die Pfeile auf den Meister, in dessen Namen geredet worden war, auf Paulus. „Wir halten dafür, hatte Paulus gesagt, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben allein, ohne des Gesetzes Werke".[1] „Aus Werken wird der Mensch gerechtfertigt, antwortet der neue Jakobus,[2] und nicht aus dem Glauben allein". „Was sagt die Schrift, hatte Paulus gefragt, Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet?"[3] „Aus Werken, sagt im Gegentheil der Verfasser des Jakobusbriefs, wurde Abraham gerechtfertigt, da er Isaak, seinen Sohn, auf dem Altar darbrachte".[4] — Bei dem Allem aber ist doch der Standpunkt des Verfassers dem alten Gegensatz, der allein ein unversöhnlicher gewesen war, bereits entrückt. Nicht mehr um Gesetz oder Glauben, sondern um Leben oder Glauben wird gestritten. Von Sabbathfeier, Speisegesetzen, Beschneidung, noachischen Geboten und dergleichen ist nicht mehr die Rede, sondern von dem nothwendigen Erweis der Gesinnung im Leben. Der Verfasser legt damit seiner Zeit die lösende Formel des Gegensatzes bereits auf die Lippen. Man sage mit der Theologie des vierten Evangelisten, das Christenthum ist die Liebe, so ist das Prinzip gefunden, in dem der Glaube des Hebräerbriefs und die Werke des Jakobusbriefs in gleicher Weise enthalten sind, denn die Werke, die der Jakobusbrief empfiehlt, hatte auch Paulus nie geweigert. Auch sonst ist der Verfasser von der Strömung des paulinischen Geistes mehr beherrscht, als er weiß. Die Wiedergeburt des Einzelnen, die neue Schöpfung in Christo,[5] das Gesetz der Freiheit, das den Gläubigen selig macht in der That, sind insgesammt Vorstellungen, die der Verfasser in letzter Reihe Paulus selbst verdankt.[6] Zugleich ist nicht zu verkennen, daß der Mann, der hier in die Discussion eintritt, der ewigen Debatten müde ist und besorgt hinblickt, auf die in Trajans Tagen sich erhebende neue Schule der Weisheitslehrer, der Gnostiker. „Das ist nicht die Weisheit, die von oben herabkommt, sondern eine irdische, psychische, dämonische Weisheit."[7] Die Leiden der Kirche leitet er wesentlich von dem vielen Theologisiren her. „Die Zunge ist ein kleines Glied und thut doch groß. Sie ist ein Funke, der einen Wald

[1] Rom. 3, 28. — [2] Jac. 2, 24. — [3] Rom. 4, 3. 5. — [4] Jac. 2, 21. — [5] Jac. 1, 18. — [6] Vgl. 1, 25. 2, 12 mit Rom. 8, 2. — [7] 3, 15.

anzündet". Darum fügt er hinzu, „seid nicht in großer Anzahl Lehrer, meine Brüder, da ihr wißt, daß wir uns desto mehr Gericht zuziehn". Wir haben mithin hier einen Verfasser, der bei voller Wahrung des damaligen judenchristlichen Standpunkts dennoch zum Frieden drängt, wie denn überhaupt der Jakobusbrief ein leuchtendes Zeugniß dafür ist, daß auch innerhalb des ebjonitischen Vorstellungskreises eine milde, reine und innere Frömmigkeit möglich war, die die praktischen Werke der Liebe warm am Herzen trug. Wie herb auch einzelne Worte klingen, das ist doch aus der Art dieser Polemik ersichtlich: die Verjährung übt allmählig ihr Recht, die Gegensätze schwinden zusammen, so daß der Friedensschluß, trotz dieser letzten Reizungen, vor der Thüre steht. Um so mehr aber darf das erwartet werden, als der Verfasser des Hebräerbriefs auch seinerseits von der Härte der paulinischen Prinzipien Vieles nachgelassen hat. Paulus hatte Gesetz und Evangelium sich gegenübergestellt wie Tod und Leben, wie Buchstabe und Geist, wie Knechtschaft und Kindschaft, im Hebräerbrief verhalten sie sich vielmehr wie Abbild und Urbild, wie Andeutung und Verwirklichung, wie Schatten und Gegenstand, wie diesseits und jenseits, wie Erde und Himmelreich. Daher fehlen auch alle jene schneidenden Urtheile über Gesetz und Gesetzgeber, durch die Paulus die Herzen der Judaisten so tief verletzt hatte. Das Gesetz ist nicht mehr eine Veranstaltung zum Fluch, um den Menschen in Sünde festzuhalten, sondern das irdische Abbild des göttlichen Heils. Auch sind die paulinischen Begriffe vielfach judaisirt. Christus ist nicht der himmlische Mensch, der zweite Adam, sondern der Hohepriester des Himmelstempels und angethan mit den hohenpriesterlichen Insignien spricht er ganz anders zu den Herzen der Judenchristen als in der Fassung des philonischen Philosophems, mit dem ihn Paulus in Verbindung gebracht. Endlich aber wird auch seine Thätigkeit hier durchaus levitisch eingekleidet. Die neue Religion ist, wie der alte Tempel, eine Anstalt zur Sühne der Sünde im Blute des Opfers und Christus ist Priester, Liturg und Opfer in einer Person. In dieser, an alle Lieblingsvorstellungen des Judenthums anknüpfenden, alle Spitzen der Theologie des Apostels abstumpfenden Form, stand der Paulinismus dem Judenchristenthum nicht mehr unversöhnlich gegenüber und die Ausgleichung der Gegensätze kann nur noch eine Frage der Zeit sein.[1] Ohnehin

[1] Vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus, 324 f.

bringt es der äußere Druck, der Petriner und Pauliner gleichmäßig beugt, mit sich, daß von nun an mehr nach der Tapferkeit als nach der jüdischen Gesetzlichkeit der Lehrer gefragt wird. Auch diese Nothlage heischte dringend eine Versöhnung der Parteien, Aufhören der Lästerungen gegen die Führer, und die Stimmen lassen nicht mehr lang auf sich warten, die dieser gebieterischen Forderung der Zeit Rechnung tragen.

---

5. Das Christusbild des zweiten Jahrhunderts.

Der von Jesu ausgegangene Anstoß hatte im Laufe eines Jahrhunderts bereits so weitverzweigte Bewegungen der geistigen Welt hervorgerufen, so vielerlei religiöse Mächte waren mit in Thätigkeit gesetzt, so verschiedene Begriffswelten in Mitleidenschaft gezogen worden, daß die Worte „Jesus Christus" nicht mehr eine einzelne geschichtliche Thatsache, sondern eine Glaubensvorstellung, eine neue religiöse Weltanschauung, eine Idee bezeichneten, die jeder denkende Christ mit den Prädicaten ausstattete, die aus dieser Idee selbst sich mit Nothwendigkeit ergaben, unbekümmert darum, ob der geschichtliche Messias diese Züge getragen habe oder nicht. — Wie das Evangelium nach den Auffassungen des Judenchristen Matthäus, oder nach denen des Pauliners Lukas zu denken sei, war die Frage, nicht das objectiv Geschehene selbst, von dem man vielleicht richtiger als heute urtheilte, daß es mit Mitteln historischer Kritik nicht mehr zu eruiren sei. Indem so die Entfernung der Zeit, das Schicksal des jüdischen Volks, die Erfahrung der eigenen Verfolgungen, das Ausbleiben der erwarteten Wiederkunft, das Heranwachsen der Kirche zur Völkerkirche, ihre Rückwirkung übten, verschoben sich die Umrisse des Christusbilds und so entstand ein drittes Evangelium, das nach den Tagen der Trajanischen Verfolgung verfaßt,[1] einen Heiland zeichnete, dem schon diese ganze weite Heidenkirche, die inzwischen geworden war, bei seinem Leben, Lehren und Leiden vor

---

[1] Wie die Daten der Apostelgeschichte näher ergeben werden. Daß zwischen Abfassung des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte eine längere Frist verstrichen sei, ist mit dem Hinweis auf die kleinen Differenzen zwischen Luc. 24 und Act. 1 nicht erwiesen, kommen doch innerhalb der Apg. viel größere vor.

Augen stand. Dieser spätere Standpunkt des Lukasevangeliums, der sich durch die Zusammengehörigkeit mit der Apostelgeschichte näher ausfindig machen läßt, ist unverkennbar. Der Verfasser kennt die Geschichte des jüdischen Kriegs und gedenkt in den Zukunftsreden der kunstreichen Cernirung Jerusalems, die Josephus beschrieben, des eisernen Rings, den Vespasian um die Stadt gelegt und der Schleifung des Tempels.[1] Er redet von den Empörungen und Kriegen, die gleichzeitig das römische Reich zerrissen und von Jerusalems Untergang. Nach der Zerstörung folgt ihm nicht, wie den Früheren, „alsbald" das Ende der Welt, sondern es kommen jetzt vielmehr die „Zeiten der Heiden". Israel wird weggeführt unter die Völker, Jerusalem wird zertreten von den Füßen der Heiden und so bleibt es für und für „bis die Zeiten der Heiden erfüllet sind".[2] Auch unter den Zeichen des Endgerichts findet sich ein neues, „das Brausen des Meeres mit seinen Wogen, das braust, daß die Menschen nicht aus und ein wissen vor Furcht", wie das bei dem großen Ausbruch des Vesuvs unter Titus war erlebt worden.[3] Der Verfasser kennt aber auch bereits die Erfahrungen der Christenverfolgung und redet von Abführung der Christen in's Gefängniß, vor Könige und Proconsuln. „Ihr werdet aber überantwortet werden von Eltern, Brüdern, Verwandten und Freunden; und sie werden eurer Etliche tödten. Und ihr werdet gehasset sein von Jedermann um meines Namens willen".[4] Der Haß „um des Namens willen" ist nun aber der Haß der Zeiten Trajans, der auch das nomen ipsum, si flagitiis careat, dennoch für strafbar erklärte. Damals also und nicht früher ist das Buch geschrieben. Wie das Lukasevangelium heute vorliegt, ist es zwar erst das Werk der Kirche, die die Privatarbeit des Einzelnen nicht ohne Erweiterungen, Einschaltungen und Umarbeitungen zu ihrem Gebrauch adoptiren konnte,[5] allein auch die Zusätze zeichnen durchaus consequent das Christusbild des zweiten Jahrhunderts.

In jene mit Flavius Clemens und Flavia Domitilla angebrochene Zeit, da auch der goldberingte Ritter mit glänzender Toga der Gemeinde nicht fehlte,[6] versetzt uns gleich die Widmung des Buchs, in der ein von Bücherrollen seiner Bibliothek umgebener Schriftsteller sich an einen

---

[1] Luc. 19, 41—44. — [2] Luc. 21, 24 f. — [3] Vgl. Dio 66, 22. — [4] Luc. 21, 16 f. — [5] Vgl. darüber die übrigens viel zu weit gehenden Vermuthungen von Wittichen, Compos. des Lucasevang. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1873, 4. — [6] Jac. 2, 2.

Hochgebietenden wendet.[1] Derselbe wird in der Gemeinde „Theophilus" genannt, ähnlich etwa wie Paula Veturia in der Synagoge Sara, oder nach Rossis Hypothese Pomponia Graecina bei ihren christlichen Brüdern Lucina hieß. Nicht nur auf eine christliche Literatur von „Augenzeugen" wie Matthäus, den Sammler der Sprüche, oder auf „Diener des Worts" wie Markus, den Verfasser des ersten geschichtlichen Berichts, blickt er in seinen Eingangsworten zurück, sondern auch die Bücher des Josephus stehn dem Verfasser zu Gebot und haben seine Darstellung nicht selten beeinflußt. „Von vorn an", weiter hinauf als seine mit der Taufbewegung beginnenden Vorgänger, hat er die evangelische Geschichte erkundet und in richtigster Folge und mit principieller Begründung der Thatsachen, will er seinem hochgestellten Katechumenen Auskunft geben über das, was in den üblichen Schriften nur ungenügend berichtet erscheint. Daß das im strengsten Sinne des Worts zu nehmen sei, beweist die Fülle des zum Theil ganz neuen Stoffs, den er vor uns ausbreitet, wie er denn selbst in seiner Apostelgeschichte noch ein köstliches Wort Jesu (Geben ist seliger denn Nehmen), das keines der vier Evangelien kennt, aus seinen Quellen nachträgt.[2] Seinen Standpunkt wählt er sofort mit Rücksicht auf einen heidenchristlichen Leserkreis. Während der kanonische Matthäus, geschrieben für Judenchristen, ausgeht vom Vater Abraham, knüpft unser Historiker an an die allbekannte Gestalt des jüdischen rex socius Herodes, unter dem der Täufer geboren ward, während die Geburt Jesu mit dem von Augustus ausgeschriebenen Census in Verbindung gebracht und damit in die Geschichte des römischen Reiches eingegliedert wird. Die Geburt Jesu ist mithin nicht mehr ein Datum der jüdischen Geschichte, sondern des gesammten römischen Weltreichs. Auch ist des Schriftstellers Aufmerksamkeit so ganz nur auf eben dieses Interesse gewendet, gleich den weitesten Gesichtskreis für Jesu Leben zu gewinnen, daß ihm der Verstoß begegnet, Jesu Geburt mit einem im Jahr 6 unserer Zeitrechnung vorgefallenen Ereigniß zu combiniren. In gleicher Weise reiht er das Auftreten des Täufers, und damit den Beginn der großen Bewegung, in den Rahmen der römischen Reichsgeschichte, in die Regierungs- und Amtszeit eines Tiberius, Pilatus, Antipas, Philippus, Lysanias, Hannas

[1] Das κράτιστε ist nach Act. 23, 26; 24, 3: 26, 25. Ad Diogn. 1 Anrede an Proconsul, Procurator oder irgend welche vornehme Persönlichkeit. — [2] Act. 20, 35.

und Kaiaphas, ein, Namen, die er aus seinem Josephus zusammensucht, ohne sich zu berechnen, wie diese Daten bei näherer Prüfung sich gegenseitig ausschließen. Wie demnach unser Verfasser seinen Standpunkt nimmt, kann kein Zweifel sein, daß er nicht gleich Matthäus in Palästina oder Syrien, sondern daß er da geschrieben hat, wo er auch sein zweites Buch enden läßt, in Rom. Vergleicht man nun den Christus des Matthäus mit dem des Lukas, chronologisch gesprochen den der flavischen Zeit mit dem der Kirche Trajans und Hadrians, so ist zunächst ein merkliches Wachsen in's Uebermenschliche sichtbar. Ausführlicher und wunderbarer hat sich die Vorgeschichte gestaltet, die den Erlöser der Welt, sowie seinen Vorgänger ankündigte.[1] Gemäß dem Satz, daß die Götter Landleuten und Hirten am liebsten erscheinen,[2] wird der Gottessohn auf der Trift von Bethlehem geboren, in dem gleichen Sinn, in dem die apokryphen Evangelien später noch die Nachricht hinzudichten, daß Jesus, wie Zeus, in einer Höhle zur Welt gekommen und von den himmlischen Heerschaaren bewacht worden sei. Der Stammbaum widerlegt 3, 23 die Meinung, als ob Jesus Josephs Sohn gewesen sei und bereits ist Jesu Mutter ein Object andächtiger Betrachtung geworden und die Gottesmutter Gegenstand der Benedeiung.[3] Wunderbarer gestaltet sich auch die Berufung seiner Jünger.[4] Allmachtswunder, wie das der Erweckung des Jünglings zu Nain, treten neu hinzu,[5] übermenschlich steht Christus dem Teufel als Sieger gegenüber,[6] er begnadigt selbst am Kreuze den Schächer zum Eintritt in's Paradies[7] und zeigt sich als Auferstandener länger, öfter und deutlicher als das bei Matthäus und Markus der Fall war.[8] Dazu kommt dann noch schließlich die sichtbare Erhebung in den Himmel vor den Augen der Jünger, die noch ausführlicher in der Apostelgeschichte erzählt wird. „Er ward aufgehoben vor ihren Blicken und eine Wolke nahm ihn vor ihren Augen weg. Und als sie unverwandt gegen Himmel schauten, wie er dahin fuhr, siehe da standen zwei Männer bei ihnen in weißen Kleidern, welche auch sagten: Ihr Galiläer, was stehet ihr und sehet gen Himmel? Dieser Jesus, welcher von euch aufgenommen ist gen Himmel wird ebenso kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren".[9]

---

[1] Luc. 1, 5—2, 52. — [2] Servius ad Virg. Ecl. 10, 26. — [3] Luc. 1, 28; 11, 27 f. — [4] Luc. 5, 1—11. — [5] Luc. 7, 11—17. — [6] Luc. 4, 1—13; 10, 17. — [7] Luc. 23, 39—43. — [8] Luc. 24, 9—52. — [9] Act. 1, 9—11.

Aber nicht nur das Wunderbare im Leben Jesu hat sich vermehrt, sondern die paulinische Christologie hat auch die ganze Gestalt des Erlösers ergriffen und einen metaphysischen Messias an die Stelle des historischen gerückt. Der Stammbaum setzt, ohne Davids anders als jedes andern Stammvaters zu gedenken, Jesum als neuen Adam dem ersten Adam gegenüber und der erste wie der letzte Adam werden Gottes Söhne genannt[1] und bereits kündigt sich der Gedanke an einen präexistenten Christus an, der mit der „Weisheit Gottes", philosophisch geredet mit dem Logos, eins war.[2] — Wie die Fortschritte der Speculation und die optischen Wirkungen der größeren Entfernung, so machen sich auch die geschichtlichen Erfahrungen geltend. Die Christenheit war aus einer jüdischen Gemeinschaft, die des Messias harrte, eine Völkerkirche geworden, und daß Christus mit Bewußtsein das habe schaffen wollen, was historisch geworden war, stand als selbstverständlicher Ausgangspunkt jedem gläubigen Gemüthe fest. Dann aber mußten alle jene Beschränkungen fallen, mit denen der Christus des Matthäus die Kirche verwahrt hatte gegen das Hereindringen der Heidenwelt und die Auflösung des Gesetzes. Jene Worte, die die Sendung Jesu auf die verlorenen Schafe vom Hause Israel beschränken und den Jüngern der Heiden Straße verbieten, werden beseitigt. Dafür hat der Verfasser ein um so klareres Verständniß für die weittragende Bedeutung vieler universalistischer Herrenworte, die das erste Evangelium nur berichtet, nicht verwerthet hatte. Jesus ist nunmehr der Heiland der Welt, der gekommen ist zu suchen und selig zu machen, was verloren ist,[3] und nicht mehr wie bei Matthäus der Messias der Juden. Vielmehr wird Jesu im dritten Evangelium dieselbe Praxis den Juden gegenüber zugeschrieben, wie dem Apostel Paulus in der Apostelgeschichte. Wie Paulus in dem anderen Buche unseres Verfassers immer erst der Synagoge das Heil anbietet, um sich dann erst, von den Juden zurückgestoßen, den Heiden zuzuwenden, so stellt auch im Evangelium der Verfasser die Verwerfung Jesu in der Synagoge zu Nazareth voran. Gegenüber den Zeichen suchenden Juden (1 Cor. 1, 22) verweist Jesus auf den Glauben, den Elias in Sidon gefunden und auf das Wunder, das Elisa an einem Heiden gethan. Ueber solche Reden ergrimmen die Juden und stoßen ihn zur Schule und Stadt hinaus und wollen ihn in einen Abgrund stürzen. Damit ist Jesus durch den

[1] Luc. 3, 23 u. 38. — — [2] Luc. 11, 49. — [3] Luc. 19, 10.

Unglauben seiner Heimath selbst gezwungen, sich draußen ein Missionsfeld zu suchen. Wie gewaltsam hier die Composition die Grundschrift änderte, zeigt der Umstand, daß die Nazarethaner sich auch bei Lukas auf die Wunder von Kapernaum beziehen, die nach der historischen Quelle allerdings vor der Scene in Nazareth sich zutrugen, während Lukas ja erst jetzt Jesum, nach seiner Verstoßung in der Heimath, sein Wirken zu Kapernaum beginnen läßt. Entsprechend dieser ersten Erzählung ist auch die nun folgende Berufung des Simon und der Zebedäiden bei unserem Verfasser ein Vorbild der apostolischen Missionsgeschichte. Die Grundschrift hatte berichtet, wie Jesus seine ersten Jünger von ihrem Fischerberuf abrief.[1] Unserem Schriftsteller wird dieser ganze Vorgang ein Vorbild der Juden- und Heidenmission.[2] Zwei Schiffe sind gerüstet für das Auswerfen der Netze. Das eine Schiff gehört dem Petrus, der Besitzer des andern ist absichtlich nicht näher bezeichnet. Zunächst hält sich das Schiff des Simon hart am Lande bis Jesus dem Apostel gebietet, in die hohe See zu fahren und dort die Netze auszuwerfen. Der Judenapostel aber widerstrebt. „Wir haben, erwiedert er, die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen". Als er nun aber Jesu bestimmtem Befehle gehorcht, da drängen so viele Fische in's Netz, daß dasselbe reißt. So müssen Petrus und die Seinen denen vom zweiten Schiffe winken, um den ganzen Gottessegen zu bergen. Nachdem nun der ganze reiche Erfolg vorliegt, bekennt Petrus, der erst dem Hinausfahren widersprochen hatte, seine Reue. „Gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mann". Die Deutung dieser Erzählung ist klar. Der Fischfang wird von Jesus selbst auf das Gewinnen der Seelen bezogen, das Abstoßen vom Lande ist das Hinausfahren von den Juden in die Völkerwelt, das Petrus anfangs nur unter Bedenken versucht, das sich aber so reichlich lohnt, daß er das andere Schiff d. h. Paulus und die Seinen zu Hülfe rufen muß. Genau so läßt der Verfasser in seiner Apostelgeschichte Petrus die Heidenmission widerstrebend beginnen bis ihn der große Erfolg zwingt, Paulus und die Seinen zu Genossen anzunehmen. Dabei aber erweist sich die judenchristliche Synagoge zu eng, sie zerreißt und erst das zweite Schiff, die Heidenkirche, vermag den Segen zu bergen.

Auf diese sinnbildliche Einleitung folgt nun die Wirksamkeit Jesu unter den Juden, die wesentlich im Kampf gegen den Pharisäismus

[1] Mr. 1, 16 f. — [2] Vgl. Lipsius, Jahrbücher für Protest. Theol. 1875. 1. p. 188.

und seine Gesetzlichkeit besteht. An hundert Zügen wird Israel als das Volk des Unglaubens, der Dämonen, der Finsterniß, der Herzenshärtigkeit erwiesen, eine Darstellung, die consequent damit abschließt, daß in der Passionsgeschichte der dritte Evangelist weit über seine Quelle hinaus alle Schuld am Tode Jesu von dem Heiden Pilatus überträgt auf die Juden. Zu diesem Zweck wird der Jude Antipas eingeführt, während Pilatus mehrfache Versuche macht, Christum zu retten, „aber der Hoheprieſter Geschrei gewann die Oberhand".

Dagegen sind die Repräsentanten der in den lichtesten Farben gezeichneten Heidenwelt die Samariter. Schon mit dem neunten Kapitel verlegt sich der Schauplatz des Wirkens Jesu nach Samarien[1] und Unkenntniß mit der Geographie Palästinas macht es dem Verfasser möglich, eine Reise durch Samarien auf Wochen und Monate auszudehnen. Hier unter den Nichtjuden hat Jesus lang gewirkt und der „dankbare Samariter", sowie der „barmherzige Samariter" beweisen, wie die außerjüdische Welt auch höheren sittlichen Anspruch hat auf das messianische Heil als die Priester und Leviten des Judenthums.[2] Selbst originale Gleichnisse Jesu, wie das von den beiden Knechten[3] und dem verlorenen Sohn und seinem pharisäisch selbstgerechten Bruder[4] werden von dem Verfasser anachronistisch auf das Verhältniß des bußfertigen Heidenthums und gesetzesstolzen Judenthums bezogen. Demselben Gedanken dient die nur von ihm berichtete Aussendung von siebzig Jüngern,[5] entsprechend den 70 heidnischen Völkern des alten Testaments, mit welchem Act Christus selbst die Weltkirche inaugurirt. So ist schon zu seinen Lebzeiten Jesus der Messias der Völkerwelt und, damit es an Gläubigen auch aus dieser nicht fehle, ist in der Stunde seiner Kreuzigung durch die Juden der heidnische Hauptmann, der Vertreter Roms, der Einzige, der Gott pries und Jesum rechtfertigte.[6]

Wie diese Züge dem Universalismus der thatsächlich zur Völkerkirche gewordenen Gemeinschaft entspringen, so sind andere Züge von der specifisch paulinischen Rechtfertigungslehre beeinflußt. Gott erwählt die Seinen aus reiner Gnade und suchender Barmherzigkeit, ohne Ansehen irgend welches Verdiensts, das ist der ächt paulinische Sinn der drei Parabeln vom verlornen Schaf, vom

[1] Luc. 9, 51 f. 17, 11. — [2] Luc. 17, 11—19. 10, 25—30. — [3] Luc. 12, 42—48. — [4] Luc. 15, 11—32. — [5] Luc. 10, 1. 17. — [6] Luc. 23, 47.

verlornen Groschen und vom verlornen Sohn, die der Verfasser Cap. 15 zusammengestellt hat. Stärker als irgend ein Anderer hebt er in den ihm eigenthümlichen Berichten von der Sünderin,[1] vom Pharisäer und Zöllner,[2] und in der Erzählung von Zacchäus[3] und vom Schächer am Kreuz[4] die paulinische Lehre hervor, daß nicht die Werke, sondern der vertrauende Glaube rechtfertige vor dem barmherzigen Gott. Auf die landläufigen Einwände gegen die Rechtfertigung der schlimmsten Sünder, lediglich um ihres Glaubens willen, antwortet das schlagfertige Wort, daß der Gott am meisten lieben werde, dem Gott am meisten vergeben habe.[5] — Dabei verbirgt der Evangelist nicht, daß diese sachliche Uebereinstimmung mit Paulus auf bewußter Zugehörigkeit zu seiner Schule beruhe. Sein Apostel ist Paulus, nicht die Zwölfe. Vielmehr läßt er sich angelegen sein, die Unzulänglichkeit der Auffassungen der zwölf Apostel bei jeder Gelegenheit hervorzuheben. „Sie verstanden das Wort nicht, es war vor ihnen verborgen, daß sie es nicht begriffen und sie fürchteten sich, ihn zu fragen".[6] „Sie verstanden nichts davon, und es war die Rede ihnen verborgen und sie begriffen das Gesagte nicht".[7] Am Abende sogar des letzten Mahls führen sie einen gehässigen Rangstreit[8] und selbst der Auferstandene spricht noch zu Kleopas und seinem Begleiter: „Oh ihr Thoren und trägen Herzens zu glauben dem, was die Propheten geredet haben!"[9] Noch schärfere Stellen mögen getilgt worden sein, als das Buch in den officiell gottesdienstlichen Gebrauch einging. So deutet z. B. 22, 31 in sehr abgerissener Weise auf einen, im Einzelnen nicht berichteten Abfall der Jünger nach dem Tod Christi, indem der jetzige Text ohne hinreichenden Anlaß Jesum sprechen läßt: „Simon, Simon, siehe der Satan hat sich euch ausgebeten, um euch zu sichten wie den Waizen. Ich habe aber für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre. Und du, wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder".[10] Justin scheint darüber noch Näheres gewußt zu haben, wenn er in seiner ersten Apologie berichtet: „Nachdem Jesus gekreuzigt war, fielen auch seine Freunde alle ab und verläugneten ihn; dann aber, als er wiedererstanden war und ihnen erschien, und

---

[1] Luc. 7, 36–50. — [2] Luc. 18, 10—14. — [3] Luc. 19, 1—10. — [4] Luc. 23, 39—43. — [5] Luc. 7, 43. — [6] Luc. 9, 45. vgl. dazu 9, 51—56 gegen den Apokalyptiker. — [7] Luc. 18, 34. — [8] Luc. 22, 24. — [9] Luc. 24, 25. Dazu 24, 36—43. 45. 49. — [10] Luc. 22, 31.

sie in das Verständniß der Propheten einführte — da haben sie diese Dinge gelehrt und sind Apostel geheißen worden".[1] Die Seligpreisung des Petrus läßt der Evangelist weg.[2] Der Verklärung hat Petrus zwar beigewohnt, aber er und die mit ihm waren, waren schlaftrunken und reden über Elias und Moses thörichte Worte.[3] So spielt der Apostel der Beschneidung im paulinischen Evangelium eine wenig beneidenswerthe Rolle. Auch an positiver Zustimmung zu Paulus, im Gegensatz gegen die Zwölfe fehlt es nicht. Ganz vorwiegend dient dem Interesse einer Parallele zwischen Paulus und den Zwölfen der Abschnitt 9, 46—10, 24, der mit den Worten beginnt: „Es kam nun auch ein Gedanke unter sie, welcher unter ihnen der Größte wäre?" Wie zur Exemplificirung dieser Frage werden sofort die beiden Erzählungen angefügt, die die Anmaßung der Judenapostel Johannes und Jakobus in's Licht stellen. Erst muß Jesus sie tadeln, weil sie einem Jünger Jesu, der ihnen nicht nachfolgte, das Austreiben des bösen Geistes wehren wollten, dann muß er sie schelten, weil sie in ihrem Samariterhaß Feuer vom Himmel fallen lassen wollten, um den Unglauben dieser Nichtjuden zu züchtigen. So hatten sich die Judenapostel gegen Paulus, so hatte sich die Apokalypse gegen Rom gestellt. Als Consequenz dieser Erfahrung folgen nun die Versuche Jesu, einen neuen Jüngerkreis zu bilden. Der Evangelist entlehnt dazu die beiden Erzählungen der Grundschrift Math. 8, 19—22 von dem Jünger, der auf Jesu Heimathlosigkeit verwiesen wird. Ein zweiter wird ermahnt, der Todten zu vergessen, wenn es sich um das Leben handelt, und den letztern Gedanken erläutert noch näher der dritte Berufene, der im Begriff ist, krumme Furchen zu ziehen, weil er rückwärts schaut, so wie die Judenchristen mit ihrem Rückblick auf das hinter ihnen liegende Judenthum den Acker Christi verderben. Um so dringender thun neue Apostel noth, die während der Reise durch Samarien berufen werden. Wie die Zwölfe für die zwölf Stämme Israels bestimmt waren, so sind die Siebzig auf die siebzig Völker der Heidenwelt berechnet. Auf sie aber überträgt der Verfasser alle die verheißungsvollen Aussendungsworte, die Math. 10 den Zwölfen gelten. Sofort wird auch der große Erfolg der Heidenmission gegenüber der jüdischen damit angedeutet, daß der Evangelist den Weheruf

[1] Justin. Apol. I, 50. vgl. Tryph. 53. 106. — [2] Luc. 9, 20. — [3] Luc. 9, 32 f.

Kapernaum, Chorazin und Bethsaida hier eingliedert, während Sidon und Tyrus besser als sie bestehen sollen im Gerichte. So kommen denn auch die siebzig Apostel mit der Meldung zurück, daß selbst die Teufel ihnen unterthan geworden seien im Namen Jesu, und Jesus bezeugt seinerseits, daß er den Satan wie einen Blitz habe vom Himmel fallen sehen. Dem Erfolg entsprechend, gibt Jesus den siebzig Heidenaposteln all die Vollmachten und Zusicherungen, die in den Quellschriften die Zwölfe ehrten, und preist sie selig, daß sie die Herrlichkeit des Messias geschaut haben.

Vollendet aber wird der Eindruck, wie hoch die Heidenapostel über dem Judenthum stehn, durch die beiden folgenden Erzählungen von dem Gesetzeslehrer, der Jesum versuchen will und dann sich noch rechtfertigt, und dem barmherzigen Samariter, der Priester und Levit beschämt, welche zwei Beispiele die theoretische Unfähigkeit und praktische Lieblosigkeit des Judenthums zur Anschauung bringen. Um aber die falsche Auslegung zu beseitigen, als ob etwa das Werk des barmherzigen Samariters ihn gerecht mache, fügt dann der Evangelist sofort die Erzählung von Martha und Maria hinzu, die aufs anmuthigste die Art der Werkgerechtigkeit und der Glaubensgerechtigkeit versinnbildlichen.

Es folgt dann wieder eine Reihe von Erzählungen, die das Judenthum als das dem Satan und seinen Dämonen verfallene Reich und die Juden, die auch jetzt noch Zeichen fordern, als das Volk der ewig Blinden schildert, und die gipfeln in dem Wehe über die Pharisäer und Schriftgelehrten, die der Propheten Gräber bauen, die aber tödten, die an sie gesandt sind. Sofort kehrt dann mit dem zwölften Capitel der Verfasser zu seiner Parallele zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen Aposteln zurück, indem er die älteren als die charakterisirt, die in den finstern Kammern der Judenviertel das Evangelium ihren Volksgenossen in's Ohr raunten, während nach ihnen andere kommen werden, die im Lichte des Tags das Evangelium von den Dächern predigen.[1] Ein ähnlicher Gedanke liegt auch der Bearbeitung des Gleichnisses vom messianischen Abendmahle zu Grunde, wo der Wirth, dem die Erstgeladenen sich versagen, den Kreis der Berufenen erweitert und seinem späteren Boten sagt: „Gehe aus auf die Landstraßen und an Zäune und nöthige sie hereinzukommen, daß mein Haus voll werde".[2]

[1] Luc. 12, 2. 3. — [2] Luc. 14, 23.

Unverkennbar liegt auch hierin eine Legitimation dessen, dem die Judaisten seiner Zeit vorgeworfen hatten, daß er dem Christenthum zur Schande Menschen zu gewinnen suche und gern vom Gesetz absehe, wenn er nur seinen Haufen größer mache.

Indem der dritte Evangelist so die Autorität der zwölf Apostel mindert, sieht er sich denn auf denselben Weg gewiesen, wie später der vierte, nämlich auf die um so stärkere Hervorhebung des heiligen Geists, das heißt des in der Christenheit lebendig sich offenbarenden Willens Christi. Die Erleuchtung der Gemeinde durch den verklärten Christus ersetzt ihm die in Verlust gerathene Autorität der Apostel und ihres überlieferten Worts. Wie der Verfasser in seiner Apostelgeschichte ausdrücklich die Mittheilung des heiligen Geists erzählt unter Vorgängen, die der Gesetzgebung am Sinai, wie die Rabbinen sie berichten, analog sind, so sieht er auch die Stiftung der Kirche nicht in der Installation der Apostel, sondern in der Sendung des heiligen Geists.[1] Der Geist ist ihm für das Werk der Erlösung nicht minder nöthig als Vater und Sohn. Der Sohn wird gezeugt vom heiligen Geist,[2] im Vaterunser soll, nach Marcion, Lukas gebetet haben, nicht: „Dein Reich komme", sondern: „Dein heiliger Geist komme über uns und reinige uns".[3] Auch nach 11, 13 ist Gott darum der gute Vater, weil er den heiligen Geist gibt denen, die ihn bitten. Die Christen brauchen darum nicht zu sorgen, wie oder was sie sagen werden, denn der heilige Geist wird ihnen zur Stunde es geben, was sie sagen sollen.[4] Auch ist die Lästerung dieses Geists die einzige unvergebliche Schuld.[5] Da aber der Geist, Christi Geist ist, und Christus durch ihn redet, so folgt daraus ganz von selbst, daß die späteren Offenbarungen der Christenheit dieselbe Autorität haben wie die früheren, in sofern es dort wie hier Christus ist, der seinen Willen kund gibt. So spricht sich in der Bedeutung, die dem „Geiste" beigelegt wird, der vorgeschrittene Standpunkt des Evangeliums aus, das sich wohl bewußt ist, die eigenen Anschauungen nur aus der Entwicklung der Kirche und dem Prinzip des Christenthums rechtfertigen zu können, nicht aber aus den Worten der Apostel und ihrer traditionellen Autorität.

---

[1] Luc. 24, 49. — [2] 1, 35. — [3] Luc. 11, 2. — [4] Luc. 12, 12. — [5] Luc. 12, 10.

Im Ganzen ist dieser Standpunkt des Evangeliums derselbe, wie der der Apostelgeschichte, obwohl der Verfasser hier weniger als dort, wo er von den beiden großen Parteihäuptern, Petrus und Paulus, redete, nöthig hatte, die geschichtliche Wahrheit zu beugen. Im Munde Jesu sind die universellen paulinischen Gedanken nicht in gleicher Weise unhistorisch, wie im Munde des Petrus oder Jakobus. So wenig aber die Apostelgeschichte einem schroffen Paulinismus dient, sondern vielmehr der Ausgleichung der Gegensätze, so wenig das Evangelium. Der gesetzesgerechte Sohn im Gleichniß wird nicht verstoßen, sondern nur zur Milde und Duldung ermahnt. Auch das Gesetz wird nicht bekämpft und die schroffen Aeußerungen des Römerbriefs und zweiten Korintherbriefs über dasselbe liegen dem Verfasser fern. Im Gegentheil wird der Geschmack für das Alte damit entschuldigt, daß der alte Wein milder sei.[1] Der Verfasser beschränkt sich darauf, mit einem ächten Worte Jesu daran zu erinnern, daß das Gesetz zwar eine göttliche Ordnung gewesen, nun aber durch die Predigt des Reichs abgelöst sei. „Das Gesetz und die Propheten gehen bis auf Johannes, von da an wird das Evangelium gepredigt".[2] In diesem historischen Sinn vermag er sogar zuzugeben, daß vom Gesetz auch kein Strichlein fallen solle,[3] und in gleichem Sinne läßt er Jesum fragen: „Was stehet im Gesetze geschrieben, wie lieset du?" Ja in allen seinen Parabeln erscheinen, trotz der Bevorzugung der Heiden, doch die Juden als in erster Reihe designirt. Genau so sehen wir in der Apostelgeschichte Paulum sich überall zuerst an die Synagoge wenden, aber was zu Stande kommt ist schließlich doch nur eine Gemeinschaft von Heidenchristen. Mithin ist der Verfasser auch im Evangelium Träger jener Vermittlungstendenzen, denen er in seiner Apostelgeschichte einen gewichtigen Ausdruck geliehen hat. Das Evangelium war ein neues geworden, aber in dem neuen sollte auch das alte enthalten sein.

Demnach ist das dritte Evangelium ein denkwürdiger Grenzstein der innerkirchlichen Entwicklung. In dem Fortschritt vom Christusbild des Matthäus zu dem des Lukas stellt sich das Resultat einer geistigen Bewegung dar, deren einzelne Stationen wir nicht verfolgen können, die aber einen beträchtlichen Abstand der alten und neuen Anschauungen herstellte. Nachdem in der flavischen Zeit der Judaismus

[1] 5, 39. — [2] Luc. 16, 16. — [3] Luc. 16, 17.

fast allein das Wort geführt, scheint jetzt Alles auf heidenchristliche Interessen berechnet. Zahlreiche Werthvorstellungen sehen wir entwerthet, die früheren Schranken gefallen, neue Züge eingetragen, alte gemildert, die Weltanschauung umgedacht und gäbe es für solche geistige Processe ein äußeres Maß, so würde man die Frist von der Mitte der flavischen bis zum Ende der Trajanzeit die kürzeste nennen, die nöthig war, ehe aus dem Christusbild des Matthäus das des Lukas werden konnte.

---

6. Abschluß der Union zwischen Paulinern und Petrinern in Folge der Christenverfolgungen.

Nicht nur den ausgleichenden Wirkungen der Zeit, sondern namentlich auch dem großen Eindruck der Christenverfolgung darf man es zuschreiben, wenn die Parteianschauungen, die zur Zeit der Flavier sich noch so schroff gegenüberstanden, seit der trajanischen Verfolgung allmählig begannen, nach einer Vermittlung zu suchen. Als ein letzter Zusammenstoß der beiden Richtungen war der Schriftwechsel des Hebräerbriefs und Jakobusbriefs zu betrachten, mit welchem das Gefecht von beiden Theilen abgebrochen wird, wie denn im Grunde diese beiden Verfasser sich selbst schon auf einen andern Boden zurück ziehen, als auf den, um den ursprünglich gekämpft wurde.

Gehen wir noch um ein Geringes tiefer herab, so sehen wir die Apostelgeschichte und den ersten Petrusbrief den entschiedensten Versuch machen, ihre christlichen Leser zur Ehrfurcht gegen beide Häupter der alten Kirche zu stimmen. Während Petrus in seinem ersten Briefe die Theologie und sittlichen Grundsätze des Paulus vorträgt und damit sanctionirt, wird er in der Apostelgeschichte ausdrücklich Paulus zur Seite gestellt, sein Leben und Paulus Leben wird in Parallele gesetzt, und wenn die früheren „Petrusgeschichten" (*πράξεις Πέτρου*) oder „Paulusgeschichten" (*πράξεις Παύλου*) den Einen der Apostel auf Kosten des Andern erhoben, hat der Verfasser der „Apostelgeschichte" mit peinlicher Genauigkeit abgewogen, daß so viele Erfolge Petrus, so viele auch Paulus, so viele Wunder dem Einen, so viele auch dem Andern zuzuschreiben sind, und wo die Parallele nicht

mehr ausreicht, wie bei dem Märtyrertod, der Pauli gesondertes Vorrecht ist, bricht der Apostelgeschichtsschreiber sein Buch lieber ab, als daß er den erzielten Eindruck, daß keiner kleiner und keiner größer sei, wieder auf's Spiel setzte. Im Grunde war der Streit zwischen Paulinismus und Petrinismus auch nur noch ein Streit um Personen und Namen, da selbst die entschiedensten Judenchristen, wie die Verfasser der Thaten und der Kerygmen des Petrus die Heidenmission billigten und Petrum von Station zu Station dem Magier Paulus nachschickten, um die Gemeinden nochmals zu stiften, die Paulus schon ein Mal gestiftet hat. Es hieß das nichts Anderes als die Heidenmission ist gut und recht, sobald sie von Petrus und nicht von Paulus stammt. Das Judenchristenthum wehrt sich nicht mehr gegen die Erfolge der paulinischen Thätigkeit, im Gegentheil, es nimmt sie für Petrus in Beschlag. Auch die Heidenmission ist Petri Werk, wie Alles, was in den Tagen der Apostel Löbliches geschehen ist, während anderseits die unliebsamen Erinnerungen sich in die verhaßte und gefürchtete Gestalt des Simon Magus zusammenziehen. Damit waren denn für eine höhere Vereinigung die Wege geebnet. Hat Petrus selbst die heidenchristlichen Gemeinden gegründet, dann kann er auch nicht Feind der Heidenmission gewesen sein, aber warum sollen denn dann Petrus und Paulus überhaupt sich bekämpft haben? Dann war ja auch Paulus mit Petrus, mit den Zwölfen einig; dann ist der ganze Streit zwischen Petrinern und Paulinern ein unhistorischer und man muß den Leuten die Geschichte der Apostel nur in dieſem Sinn zeigen, so wird aller Hader von selbst wegfallen. Dieser Weg der Versöhnung und Vermittlung ist zuerst von paulinischer Seite her betreten worden in der Apostelgeschichte.

In der Natur eines solchen Standpunkts lag es nun freilich, daß von irgend welcher historischer Gewissenhaftigkeit nicht die Rede sein konnte. Namentlich die Erinnerungen an Petrus mußten gänzlich ausgelöscht und durch ein neues Idealbild ersetzt werden, da Alles das geworden war, was die petrinische Partei hatte verhindern und alles gefallen war, was sie hatte halten wollen. So hören wir jetzt sowohl im ersten Petrusbrief, wie in der Apostelgeschichte, das Haupt des Judenchristenthums sich zu Grundsätzen bekennen, die die „Petrischen" des apostolischen Zeitalters dem Paulus zum schwersten Vorwurf machten. Nur um solchen Preis konnte Petrus Haupt einer Kirche heißen, die sich ganz anders entwickelt hatte als er gemeint und gewollt.

Wenn diese Geschichtsanschauung bei den Späteren bald zur absichtslosen Voraussetzung, zum naiven Glauben geworden ist, so kann man dagegen bei dem frühesten und bedeutendsten Document dieser Richtung, der Apostelgeschichte, die bewußte Tendenz nicht verkennen. Der Apostelgeschichtsschreiber ist nicht wie die beiden Verfasser der petrinischen Briefe durch das gemüthliche Bedürfniß einer guten Stunde zu einem kurzen schriftstellerischen Versuch geleitet worden, sondern absichtsvolle Wahl hat ihn zur Bearbeitung der Geschichte der Apostel in einem ganz bestimmten Interesse getrieben. Auch ist er ein Schriftsteller, der mit großer Umsicht das Material zu seinen Arbeiten zusammenträgt. Bewandert in der römischen Geschichte und Literatur, bekannt mit den Namen der bedeutenden öffentlichen Persönlichkeiten,[1] belesen in Kleanth,[2] Ovid,[3] Josephus, Seneca[4] und Philo,[5] in römischen, hellenischen und hellenistischen Büchern, ist er ein Beispiel, wie die römische Gemeinde zur Zeit Trajans hochgebildete Persönlichkeiten in sich schloß, die wohl geeignet waren, sich auf das apologetische Gefecht einzulassen, das seit Anfang des zweiten Jahrhunderts den literärischen Krieg zwischen der neuen Religion und den alten Göttern eröffnete. Er weiß den Geschmack seiner Zeit richtig zu schätzen und der beliebte Parallelstandpunkt und die weit verbreitete Freude an Reisewerken, wie sie unter Hadrian in Appian, Plutarch und Arrian repräsentirt sind, haben auch seine Feder geleitet. Dabei ist er Historiker von Fach. Schon als Evangelist hat der Verfasser nach Quellen gearbeitet und sich bemüht, „alles von vorn an mit Fleiß zu erkunden".[6] So darf man von ihm die Ueberzeugung hegen, daß er auch hier nach Kräften die Materialien benützte, die ihm zu Gebote standen.[7] Wir

[1] Sergius Paulus aus Plin. Hist. nat. Einleit. zu B. 2 u. 18. Centurio Julius bei den Prätorianern. Tac. hist. 2, 92. 4, 11. vgl. 3, 54 Julius Agrestis. Gallion: Seneca quaest. nat. 5, 11 u. Einleitung zu de ira. — [2] Act. 17, 28. — [3] Ovid. Metamorph. 8, 621 f. in 14, 11 f. — [4] Act. 18, 12. — [5] Philo De decal. Mang. p. 9 in act. 2, 2. — [6] Luc. 1, 3. — [7] Zunächst ist vorauszusetzen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte mindestens die Briefe an die Römer, Galater und Korinther, und wahrscheinlich auch den ersten Thessalonicherbrief kannte. Namentlich die Ausdrucksweise des Römerbriefs klingt mehrfach an in seinen Worten (Rom. 10, 13 in Act. 2, 21. Rom. 3, 15 und 10, 15 in Act. 5, 9. Rom. 1. 24 in Act. 7, 42. Rom. 2, 29 in Act. 7, 51. 1 Cor. 15, 18 und 1 Thess. 4, 13 in Act. 7, 60) und gerade die abweichende Darstellung einzelner Partien aus dem Leben des Paulus, in denen der Gegensatz des Apostels zu den Jerusalemiten theils gemildert, theils verschwiegen wird, setzt

rechnen unter dieselben die größeren paulininischen Briefe, den Reisebericht des Lukas, eine oder mehrere ebjonitische Schriften zur Bekämpfung des Paulus und Verherrlichung des Petrus und bei Herstellung des historischen Hintergrunds die sämmtlichen Bücher des Josephus, die in Rom sehr verbreitet waren.

---

die Kenntniß der schrofferen Darstellung in den paulinischen Briefen voraus. (Vgl. die Kenntniß von Gal. 2 in Act. 15. Gal. 2, 13 f. in Act. 15, 39 f., von Gal. 1, 17—24 in Act. 9, 26—30. Der Kollektenfrage 2 Cor. 8 und 9 in Act. 11, 29 f. 1 Cor. 9, 21 in Act. 21, 26. Von 1 Thess. 2, 2 in 16, 22 u. s. f.) Eine weitere von ihm benützte Quelle muß von einem Genossen des Paulus herrühren, da dieselbe in der ersten Person von den Reisen des Apostels erzählt. Der Bearbeiter hat dieses „wir" der Quelle nicht verwischt, da er wohl selbst für diesen Apostelgefährten gehalten sein möchte. Diese merkwürdige Quellschrift tritt zu Tag 16, 10—17; 20, 4—15; 21, 1—18. 27, 1—28, 16. Die erhaltenen Stücke beziehen sich fast ausschließlich auf Reisen des Apostels und beschreiben namentlich seine Meerfahrten, so daß man aus ihrem Inhalt vermuthen könnte, das Werk, dem sie angehörten, sei wenigstens vorwiegend das itinerarium eines der Genossen des Paulus gewesen. Als dieser Genosse wird in der Regel Lukas bezeichnet, da sich damit am leichtesten erklären würde, wie die Apostelgeschichte im Ganzen dazu kam, eben diesem Apostelgehülfen zugeschrieben zu werden. Diese Quellschrift umfaßte nach den gegenwärtigen Anfangs- und Endpunkten mindestens die Reisen des Paulus von den Jahren 54 bis 64, und man pflegt sich über den Verlust des uns fehlenden Theils damit zu trösten, daß sie über die längeren Aufenthalte des Apostels doch nur flüchtig und, je nach Anwesenheit des Schreibers, auch gar nicht gehandelt habe, eine Annahme, die der detaillirten und farbenreichen Erzählung des Aufenthalts zu Philippi, Troas und Cäsarea gegenüber nicht ganz Stich hält. Wenn die durch Cod. D und ein Citat des Augustin (in der Schrift de sermone domini 2, 57) und durch Eusebius (er ist indirekt ein Zeuge, indem seine Nachricht, H. E. 3, 4 Lukas sei ein Antiochier gewesen, wahrscheinlich auf dieses erste Vorkommen des „wir" in Antiochien zurückgeht) bezeugte Lesart Act. 11, 28 richtig wäre, müßte die Quellschrift sogar bis zum Jahre 44 zurückgereicht haben, da die genannte Handschrift schon dort den Text vorübergehend in erster Person reden läßt: ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. Συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἀνασὰς εἷς u. s. w. Act. 11, 28 nach Cod. D. Da die abendländischen Handschriften, schon aus Ermangelung hinlänglicher Sprachkenntnisse der Abschreiber, seltener Einschaltungen zeigen und der Ausdruck ἀγαλλίασις spezifisch dem Sprachgebrauch des Lukas eignet, vgl. Luc. 1, 14. 44. Act. 2, 47 und Luc. 1, 47. 10, 21. Act. 16, 34, und συστρέφειν in Act. 28, 3, kann man die Lesart trotz der späten Bezeugung vorziehen, wie Ewald 6, 30 thut. Jedenfalls hat diese Quelle, gleichviel ob man sie sich mehr als die Denkschrift eines Apostelgehülfen, oder lediglich als Reisetagebuch vorstelle, sehr viel mehr enthalten als unser Verfasser in sein Buch aufzunehmen für gut fand. Dazu hat er die aufgenommenen Stücke, obwohl er sie in erster Person erzählen läßt, dennoch

Die letztere Lectüre ist ganz besonders fruchtbar für ihn gewesen. Das ganze Personal seines historischen Dramas findet sich bei dem jüdischen Schriftsteller beisammen: die Hierarchen Hannas, Kaiaphas, Gamaliel und Ananias Nebedai, die Gaukler Simon und der Aegypter mit seinen Meuchelmördern, Theudas und Judas der Galiläer, die beiden

---

mehr oder weniger überarbeitet. (Vgl. die Proben lukanischer Ausdrucksweise in den Wirstücken bei Zeller, Apg. 14 f.) Schon in der ersten Probe Cap. 16 geht der historische Bericht von dem Aufenthalt des Apostels in Philippi aus der Erzählung des Reisebegleiters unmerklich in die des Bearbeiters über. In dem zweiten Stück, c. 20, das mit der Schilderung der Versammlung in Troas anhebt, ist es, wie das ihm so geläufige ἱκανός verräth, der Ueberarbeiter, der durch das Anzünden der vielen Lampen in der Einschaltung V. 8 gegen die abscheuliche Nachrede protestirt, die Christen pflegten sich beim Schein einer einzigen Leuchte zu versammeln, die man gegen Ende des Abends durch scheinbaren Zufall verlöschen lasse, um im Dunkeln eine gräuliche Orgie zu feiern. (Minuc. Felix. Octav. 10.) Sofort verschwindet dann V. 17 der Reisebericht wieder in der Bearbeitung des Apostelgeschichtsschreibers und ebenso zeigt das letzte Stück, 27, 1 bis 28, 16, starke Unterbrechungen. Insbesondere ist V. 27, 21—26 ganz im Stil früherer Erzählungen des Geschichtsschreibers gehalten und V. 34 berührt sich auffallend mit Luc. 21, 18. Auch diese Theile also hat der Verfasser so selbstständig gestaltet, daß die Erzählung in erster Person keineswegs unbedingt für Quellenmäßigkeit der Darstellung bürgt.

Nächst diesem Itinerarium kannte der Verfasser Schriften über die Thaten des Petrus. Daß unter denselben auch die πράξεις Πέτρου waren, d. h. jene ebjonitische Darstellung der Beziehungen des Petrus und Paulus, die in den Kerygmen Petri überarbeitet worden ist, geht daraus hervor, daß die Apostelgeschichte in ihrer Darstellung mehrfach auf die ebjonitischen Verläumdungen des Paulus Rücksicht nimmt. Sie kannte auch bereits die pseudonyme Bezeichnung des Paulus als Simon Magus und hat es sich darum angelegen sein lassen, den Magier Simon möglichst scharf von Paulus zu unterscheiden und Paulus als einen Feind aller Magie, Kabbalah und aller Zauberkünste darzustellen. Unmittelbar nach dem Ort, an dem diese Quelle zum ersten Mal von ihrem „Magier" d. h. von Paulus redete, spricht auch die Apostelgeschichte von Simon Magus und zur deutlichen Unterscheidung von Paulus wird die Erzählung von Simon Magus gerade zwischen die Christenverfolgung und Bekehrung Pauli eingeschaltet: 8, 9 f. Dazu wird Paulus 13, 6 und 19, 13 als heftiger Feind aller Magie und aller schwarzen Künste geschildert. Im Uebrigen mußte dem Verfasser das Zerrbild, das die πράξεις Πέτρου von Paulus entwarfen, in doppelter Weise dienlich sein. In der Darstellung des Gesichtes von Damaskus, der Reise von Damaskus nach Jerusalem, der Streitgespräche zu Cäsarea, lehnt sich der Verfasser direkt an die πράξεις Πέτρου an, denn weder das Itinerarium, noch die paulinischen Briefe haben ihm dort zur Quelle gedient, während seine Erzählung dem ebjonitischen Bericht in gewissen Grundzügen verwandt ist. Insbesondere die mit Gal. 1, 17 direkt in

Herodes Agrippa, sammt Bernice und Drusilla, sowie die beiden Procuratoren Felix und Festus. Ist es schon auffällig, daß der Verfasser fast nur von Personen weiß, die er aus Josephus kennen konnte, so fällt noch mehr auf, wie sein Signalement mit den Charakterschilderungen des Josephus stimmt. Theudas und Judas Galiläus zählt er

---

Widerspruch stehende Erzählung, Paulus sei nach seiner Bekehrung unmittelbar nach Jerusalem zurückgekehrt (Act. 9, 26 f.), dürfte sich so erklären. Anderes, was seine ebjonitische Quelle von Paulus erzählte, übertrug der Verfasser auf dritte Personen, so den angeblichen Versuch Pauli, durch Geld die Anerkennung der Urgemeinde zu erkaufen, auf Simon Magus, vielleicht auch eine angebliche Blendung Pauli durch Petrus auf Elymas. Anderseits übergeht er durchaus geschichtliche Vorgänge, weil die ebjonitische Quelle sie zur Verdächtigung des Paulus mißbraucht hatte, so den Streit des Paulus mit Petrus zu Antiochien, den Rückfall des Barnabas in das Gesetzeswesen, den Zweck der letzten Reise des Apostels nach Jerusalem, sowie das Verhältniß des Gefangenen von Cäsarea zu den Jerusalemiten. Alle diese ihm bekannten Vorgänge übergibt er der Vergessenheit, um nur nicht die gehässigen judaistischen Traditionen über dieselben wieder aufzufrischen und den Hader neu zu erregen. Endlich aber sieht er sich gezwungen, der Uebertreibung des Gegensatzes zwischen Petrus und Paulus in den judaistischen Quellen eine mildernde, in ihrer Art freilich ebenso unhistorische, Darstellung entgegenzusetzen, in der Petrus vielmehr als Vertreter der freisten Grundsätze erscheint, Paulus dagegen als ein Freund des Gesetzes und der väterlichen Sitten. Die ebjonitische Darstellung der Geschichte der beiden Apostel hat also sowohl positiv als gegensätzlich seine Erzählung gestalten helfen und darf vielleicht seine wichtigste Quelle genannt werden, in so fern ihre Bekämpfung und Widerlegung ihm am meisten am Herzen lag.

Von seinen sonstigen Hülfsmitteln haben namentlich die Bücher des Josephus, die er insgesammt kennt, ihm mehrfach Farben zu seiner Darstellung geliehen. (Die Thatsache selbst erhellt am deutlichsten aus dem Gebrauch von Redewendungen, die er aus seiner Lectüre des Josephus schöpfte. Vgl. Holtzmann, Lucas und Josephus. Zeitschr. für wissensch. Theolog. 16, 1. p. 85 f.) Schon in der Darstellung des Evangelisten fällt die eine und andere Beziehung auf Josephus auf. Das Vorwort des dritten Evangeliums klingt ganz an die Sätze an, mit denen Josephus seine vier ächten Werke eröffnet, nur daß die Widmung nicht mit einem *κράτιστε Ἐπαφρόδιτε*, sondern mit einem *κράτιστε Θεόφιλε* anhebt. Der Stammbaum Jesu entspricht dem des Josephus im Eingang zur vita. Den Hohepriester Hannas, von dem die Quellen laut Matthäus und Markus nichts wußten, führt der dritte Evangelist nach Josephus ein (Vgl. Luc. 1, 3. mit Contra Apion. 1, 1: 2 41 und Vita 44. Act. 4, 6 vgl. mit Ant. XX; 9, 1). So klingt in den Schilderungen des priesterlichen Lebens des Zacharias, sowie in der genaueren Ausmalung des Tempellebens, die Bekanntschaft mit Josephus durch. Die Scene Luc. 2, 41, Jesus im Tempel, scheint sogar geradezu der Erzählung vita 2 nachgebildet zu sein. Auch die breitere Schilderung der Johannestaufe (Luc. 3, 3 f.)

Act. 5, 36. 37 anachroniſtiſch und in derſelben unrichtigen Folge auf, in der er ihre Namen Ant. XX, 5, 1. 2 beiſammen las.[1] Ananias Nebedai, der Paulus vor Gericht auf den Mund ſchlagen läßt, iſt derſelbe gewaltthätige Machthaber, deſſen Knechte ſich nach Joſephus „nicht enthielten Prieſter zu ſchlagen“[2] und wenn dieſer brutale Hierarch gegen Paulus mit den Sicariern conſpirirt, thut er nur, was nach der gleichen Stelle der Archäologie ſeine Gewohnheit war. Procurator Claudius Felix muß ſogar dem armen Wanderapoſtel gegenüber die Geldgier erweiſen, die Joſephus ihm zum Vorwurf macht,[3] und die Rede des Paulus an ihn und ſeine durch ihren Tod am Veſuv den Italiänern bekannte Gattin Druſilla, über Keuſchheit und Weltgericht beweiſt, daß der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte dabei an das dachte, was Joſephus Antiq. XX; 7, 2 von dem durch Simon Magus zuſammengeführten unſaubern Ehepaar berichtet. Ebenſo wird die im jüdiſchen Kriege als prachtliebende Schönheit geſchilderte Bernice, die die Römer ſelbſt noch geſehen hatten, wie ſie in den Gärten der Kaiſerpaläſte daherrauſchte, in großer Toilette (*μετὰ πολλῆς φαντασίας*) vorgeführt und ſelbſt die Erinnerung an das Verhältniß zu ihrem Bruder Agrippa, das Joſephus ſo häßlich preisgibt, fehlt dem Verfaſſer nicht. Auch daß die Namen des Feſtus und Gamaliel einen guten Klang bei ihm haben, iſt als Reminiscenz aus Joſephus zu betrachten.[4]

Man wird nun nicht ſagen wollen, daß eine an ſich glaubwürdige Darſtellung dadurch verdächtig werde, daß ſie ſich mit einem andern Geſchichtswerk in auffallender Uebereinſtimmung befindet, wohl aber wird man annehmen müſſen, daß der Verfaſſer ſeine Quellen aus dem von ihm benützten Geſchichtswerk da ergänzte, wo ſie der Ergänzung

---

und der eben ſo irrthümlich wie Hannas beigezogene Quirinius ſtammen aus den Antiquitäten, und fragt man, woher denn der Verfaſſer weiß, daß Johannes in die Wüſte ging im fünfzehnten Jahre des Tiberius, als Pontius Pilatus Procurator von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa und ſein Bruder Tetrarch von Ituräa und der Landſchaft Trachonitis und Lyſanias Tetrarch von Abilene, Hannas und Kaiaphas aber Hoheprieſter waren Luc. 2, 2; 3, 1 f. 23, 7 f.), ſo konnte er alle dieſe Daten nirgends ſo leicht als bei Joſephus erheben. Noch deutlicher aber läßt ſich in der Apoſtelgeſchichte nachweiſen, wie die Bücher des Joſephus den Verfaſſer beeinflußten. Namentlich haben wir auch hier zum Eingang die Widmung an eine beſtimmte Perſon und eine Menge Namen, die aus Joſephus bekannt ſind.

[1] Vgl. Keim, Gesch. Jesu, 3, 134. — [2] Ant. XX; 9, 2. Vgl. oben pag. 32. — [3] Ant. XX; 8, 9. — [4] Vita 38. Ant. XX; 8, 9.

bedürftig waren.[1] Manche Streitfragen der Ausleger, wie die über Quirinius, Lysanias, Hannas und Kaiaphas erledigen sich mithin sehr einfach, indem die Erwähnung dieser Persönlichkeiten lediglich auf unrichtiger Benützung des Josephus beruht.[2]

Wenn schon das freie Schalten des Verfassers mit seinen Quellen und die glückliche Verwendung der ihm aus Josephus bekannten zeitgeschichtlichen Gestalten und Ereignisse einen Schriftsteller zeigen, der seinen Stoff durchaus selbstständig formt, so erprobt sich derselbe auch in der planvollen Anlage des ganzen Werks. Seine Absicht ist, die sich schroff gegenüber stehenden Ansichten der Zeitgenossen über die beiden Gründer der Kirche, miteinander zu versöhnen. Statt der Losung: „Hie Paulus", „hie Petrus", möchte er die Christenheit die Losung

[1] Das schlagendste Beispiel für das Maaß seiner Abhängigkeit sind die Stellen, in denen er statt aus der LXX, vielmehr aus Josephus sich für die alttestamentliche Geschichte Raths erholt. So berechnet er 13, 20 die Richterzeit auf 450 Jahre nach Ant. VIII; 3, 1 statt auf 443 nach 1 Kön. 6, 1. Ebenso weiß er lediglich aus Ant. VI; 14, 9 daß Saul 40 Jahre regierte. Vgl. Holtzmann, a. a. O. p. 92. — [2] Auch ausführlichere Darstellungen, die innere Schwierigkeiten bieten, dürfen darauf angesehen werden, ob sie nicht nur Reflexe von Bildern des Josephus sind? Man hat es dem gefangenen Paulus verdacht, wenn er im Synedrium zu Jerusalem durch ein halbwahres Wort das Urtheil über sich zu einer Parteifrage macht, so daß alle Pharisäer sich auf seine Seite schlagen. Wie aber, wenn dieses des Apostels so wenig würdige Verhalten nur eine Kopie des Verfahrens wäre, durch welches Josephus vita 29 die Parteien zu spalten wußte, indem er sich als einen eifrigen Vertreter der Stadt Tarichäa ausgab und so dem Tod entging, indem er Stadt und Landvolk hintereinander hetzte? Die häufigen Traumgesichte des Paulus sind gleichfalls den Träumen des Josephus vita 42. Bell. III; 8, 3 u. s. f. nachgebildet. So Act. 18, 9; 23, 11; 27, 24. Auch die Schilderung des Sicarierwesens zu Jerusalem, der Gefangenschaft zu Cäsarea, der Appellation an den Kaiser, der custodia libera sind den Erzählungen des Josephus in der Geschichte des Kriegs und der Erzählung der zweimaligen Gefangenschaft des Josephus zu Cäsarea, sowie der des Herodes Agrippa so ähnlich, daß man die Bekanntschaft des Verfassers mit diesen Bildern des jüdischen Geschichtsschreibers wohl durchfühlt. Vielleicht hat ihn sogar da, wo die Schilderung sicher auf Quellen beruht, wie bei den eingeschalteten Wir-Stücken, wenigstens bei seiner Auswahl noch der an Josephus gebildete Geschmack geleitet. Wenn nach vita 3 z. B. Josephus auf der Fahrt von dem Kerker des Festus zu dem des Burrhus Schiffbruch litt, so bot hiezu das Itinerarium eine Parallele, die der Verfasser der Welt nicht vorenthalten wollte. Freilich hat bei dieser Umarbeitung der Geschichte Pauli zu einem großen Reisebuch auch der Zeitgeschmack mitgewirkt, der auf Reisebeschreibungen geradezu erpicht war, eine Thatsache, der auch jener andere Christ Rechnung trug, als er die Kerygmen Petri in Reisen Petri umwandelte.

lehren: „Paulus und Petrus!“ Daher die auffallende Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen der beiden Heerführer der Parteien. — Hatten die Judaisten behauptet, daß Paulus „die Zeichen eines Apostels“ nicht vollbracht habe,[1] so erzählt der Apostelgeschichtsschreiber auch nicht eine Art von Wundern des Petrus, die nicht im zweiten Theile, der von Paulus handelt, diesem gleichfalls zugesprochen würde. Beide Apostel beginnen ihre Heilungswunder mit der Heilung eines Lahmen. Petrus heilt zuerst einen „Lahmen von Mutterleib“ an der Thüre des Tempels,[2] so heilt Paulus zuerst einen Mann zu Lystra, „schwach von Füßen, lahm von Mutterleib, der noch nie gewandelt hatte“.[3] Wenn Petrus in Jerusalem durch die Straßen ging, legten die Leute ihre Kranken so, daß sein Schatten auf sie fiel und sie genasen,[4] in Ephesus aber trug man die Schürzen und Schweißtücher des Paulus in die Krankenstuben und stillte damit das Fieber.[5] Wenn Petrus naht, so fahren die bösen Geister aus mit Schreien,[6] in Ephesus aber ruft ein Dämon einem unbefugten Exorcisten zu: „Jesum kenn ich wohl und Paulus weiß ich wohl, doch wer seid ihr?“[7] Petrus steht dem Magier Simon gegenüber[8], Paulus dem Magier Elymas und den ephesinischen Zauberern.[9] Petrus erweckt zu Joppe eine Jüngerin von den Todten mit Namen Tabitha,[10] Paulus zu Assus einen Jüngling mit Namen Eutychus.[11] Als der Hauptmann Cornelius vor Petrus niederfällt, spricht dieser: „Stehe auf, auch ich bin ein Mensch, wie du“.[12] Aehnliches aber begegnet Paulus zu Lystra und er spricht zu dem bethörten Volk: „Auch wir sind Menschen von gleicher Natur wie ihr, und predigen euch das Evangelium“.[13] Petrus spendet den Samaritern den heiligen Geist durch Handauflegung und freies Wort,[14] so schüttet Paulus den Geist über Ephesus aus, daß auch dort die Zungen von Jerusalem Einkehr halten.[15] Anderseits wird diejenige Form der Offenbarung, aus der die acta Petri dem Paulus einen Vorwurf machen, die Vision, mit großer Ausführlichkeit auch bei Petrus erwähnt.[16] Ueberhaupt sehen sich die Lebensfahrten beider Männer für unsern Geschichtsschreiber in Allem gleich. — Petrus

---

[1] 2 Cor. 12, 12. — [2] Act. 3, 2. — [3] Act. 14, 8. — [4] Act. 5, 15. — [5] Act. 19, 12. — [6] Act. 5, 16; 8, 7. — [7] Act. 19, 11. 15. Vgl. 16, 18. 28, 9. — [8] Act. 8, 18. — [9] Act. 19, 13. — [10] Act. 9, 36. — [11] Act. 20, 9. — [12] Act. 10, 26. — [13] Act. 14, 15. Vgl. 28, 6. — [14] 8, 14—17. 10, 44. — [15] 19, 1—7. — [16] Act. 10, 10 f. 11, 5 f.

wird zu Jerusalem eingekerkert und gegeißelt, Paulus zu Philippi; den Petrus führt ein Engel aus seinem Kerker, den Paulus ein Erdbeben; kurz es ist kein Lichtstrahl vom Himmel auf das Haupt des Einen niedergefallen, der nicht auch des Andern Stirne verklärte und es ist kein Schwert durch des Einen Seele gegangen, das nicht auch die des Andern durchbohrt hätte.

Da die Sage nun aber von Petrus schließlich doch weit weniger zu erfinden vermochte, als das bewegte Leben des Paulus thatsächlich enthielt, indem hier die Wirklichkeit alle Phantasie überbot, brachte es diese Parallelisirung mit sich, daß Pauli Leben in der Darstellung der Apostelgeschichte erheblich an Inhalt verlor, während die sagenhaften Wunder und Erlebnisse des Petrus und der Jerusalemiten zum Theil noch verdoppelt werden mußten, um ein Gleichgewicht herzustellen.[1] Alle jene merkwürdigen Ereignisse, die wir aus den Briefen des Paulus kennen, die vielgestaltigen Todesgefahren, seine zahlreichen Gefangenschaften, seine drei Schiffbrüche, seine acht Geißelungen[2] und sein „Thierkampf" zu Ephesus,[3] desgleichen auch seine dem Verfasser sicher bekannte Hinrichtung zu Rom mußten aus solchen Gründen übergangen werden und leider ist auch die Beschreibung dieser Erlebnisse im Itinerarium dem Parallelismus des Buchs zum Opfer gefallen.

Obwohl nun demnach Paulus bei dieser Parität nicht zu seinem Rechte kommt, gilt dennoch das Hauptinteresse des Verfassers gerade der Rechtfertigung des Heidenapostels. Das Bild des Petrus war, wenn auch Paulus selbst scharfe Worte gegen ihn geredet hatte, doch nie von paulinischer Seite so besudelt worden, wie das des Paulus durch die Judaisten. Dasselbe von diesen Schmutzwürfen zu reinigen ist ein Hauptinteresse des Verfassers. Ihm ist wohl bekannt, wie die Acten des Petrus Pauli wunderbare Berufung als ein dämonisches Gaukelspiel, als ein Zeichen des göttlichen Zorns darstellten. So findet er sich veranlaßt, dieses wunderbare Ereigniß drei Mal in zunehmender Ausführlichkeit zu erzählen, welche Breite, ohne jenen Nebenzweck, in gar keinem Verhältniß stände zu der sonstigen Oekonomie seines Werks. Dazu wird just dieselbe Art von Offenbarung, aus der die Judaisten den Zorn Gottes über Paulus erkennen wollten, von Petrus berichtet. Wie bei dem Wunder von Damaskus Paulus

[1] Vgl. 4, 1—22 mit 5, 12—42. 12, 1—17. — [2] 2 Cor. 11, 24 f. 6, 4. — [3] 1 Cor. 15, 32.

und Ananias Doppeltvisionen haben, so trägt sich in Cäsarea für Petrus und Kornelius eine ähnliche Doppeltvision zu und wie die erstere sowohl vom Schriftsteller, als von Paulus selbst erzählt wird, so trägt Petrus das Gesicht von dem Tuch mit reinen und unreinen Thieren, selbst den Jerusalemiten vor, nachdem dasselbe bereits zuvor von dem Schriftsteller ausführlich erzählt worden ist.[1] Da nun aber der Hauptvorwurf der Judaisten gegen Paulus war, er sei ein Gegner Israels, ein Feind der Muttergemeinde und ein Verächter des Gesetzes gewesen, rechnete es der Verfasser gleichfalls zu seinen Aufgaben, in allen diesen Stücken das Gegentheil zu erweisen. Es werden darum dem Paulus judaistische Handlungen zugeschrieben, die sich mit den Grundsätzen des Römerbriefs und Galaterbriefs niemals vertragen haben würden. Doch setzt der Verfasser das Unrecht, das damit dem Paulinismus zugefügt wird, dadurch wieder in's Gleiche, daß er auf der andern Seite die Grundsätze, die die Judaisten an Paulus hassen, ihrem Petrus in den Mund legt. Ihm werden sie die unabweislich gewordenen Zugeständnisse eher machen, die sie auf Pauli Autorität hin, erst recht verweigern würden.

Bei einer derartigen Anlage des Buchs war es nicht möglich, den wesentlichen Inhalt der pauliniſchen Lehre zur Geltung zu bringen. Das große Thema der pauliniſchen Briefe, daß das Gesetz nicht Gottes Wohlgefallen, sondern seinen Zorn wirke und zur Erlangung des Heils eine Neuschöpfung des Menschen durch Wiedergeburt im Glauben eintreten müsse, wird gänzlich zurückgestellt. Paulus ist ein Apostel des Monotheismus gegenüber dem Polytheismus und verkündet im Tone der Orphiker den einen Gott, der nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir. Und wie andere helleniſtiſche Wanderlehrer ist er ein Herold der jüdiſchen Sitte, ein Lehrer der Gerechtigkeit und Keuschheit gegenüber der Unsittlichkeit der Heiden, ein Bote der Auferstehung und des Gerichts nach Weise der jüdiſchen Sibyllen. Dagegen seine wesentlichsten Grundüberzeugungen darf Paulus nicht bekennen und in seinen Handlungen muß er dieselben sogar verläugnen. Er berath sich nach seiner Berufung mit Fleisch und Blut und wird durch Ananias in die neue Lehre eingewiesen und durch die zwölf Apostel in ihr bestätigt. Er unterwirft die Ordnungen seiner Gemeinden den Beschlüssen des Apostel-

[1] 10, 10; 11, 5.

conzils, beschneidet den Timotheus, zieht viermal hinauf gen Jerusalem und nimmt unter allen Werken des Judenthums das äußerlichste, das Nasiräat, über sich, kurz er thut alles Das, was der historische Paulus nach den Versicherungen des Galaterbriefs nicht gethan hat und nicht thun konnte. Allerdings — ein solcher Paulus konnte dem strengsten Judaisten, nachdem man sich in die Thatsache der Berufung der Heidenwelt ohnehin hatte finden müssen, kein Anstoß mehr sein, er hatte aber auch mit dem geschichtlichen Paulus so gut wie nichts mehr gemein.

Da nun auf der andern Seite der Verfasser keineswegs auf die universellen Grundsätze des Paulus, die ohnehin durch die Thatsache einer Heidenkirche selbst ihre Rechtfertigung gefunden hatten, verzichten wollte, blieb ihm nur übrig, dieselben dem Petrus in den Mund zu legen. Petrus ist es, der die Prinzipien des Römerbriefs zu Ehren bringt, die Paulus verleugnet. Wie *er*, nicht Paulus, der Erste war, der Heiden um ihres Glaubens willen in die christliche Gemeinde aufnahm, wie *er*, nicht Paulus, sich am entschiedensten über die jüdischen Speisegesetze hinwegsetzt, so tritt auch er mit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben vor die Jerusalemiten hin und bezeugt, daß die Herzen der Heiden gereinigt seien *durch den Glauben*. „Was versuchet ihr also Gott, ein Joch auf der Jünger Hälse zu legen, welches weder unsere Väter, noch wir zu tragen vermochten? Vielmehr durch die Gnade des Herrn Jesus glauben wir selig zu werden, gleicher Weise, wie auch sie".[1] Was ihm Paulus zu Antiochien zürnend zugerufen, bekennt er hier selbst: „Wiewohl wir von Natur Juden sind und nicht Sünder aus den Heiden, so sind doch, weil wir wissen, daß ein Mensch aus des Gesetzes Werk nicht gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, auch wir an Christus Jesus gläubig geworden, auf daß wir gerechtfertigt würden aus Glauben und nicht aus des Gesetzes Werken, weil ja aus des Gesetzes Werken kein Fleisch gerechtfertigt werden wird".[2] Man sieht, die Grundsätze sind ausgetauscht. *Petrus* ist zum Paulus geworden, *er* hat die Rechtfertigung aus dem Glauben gelehrt, *er* hat die Speisegesetze gebrochen, *er* hat die Unbeschnittenen herzugeführt und Paulus ist nur in seinen Fußtapfen gewandelt und hat das auf weitere Gebiete angewendet, was Petrus in Phönicien und Samarien begonnen hatte. Wenn dem aber

[1] Act. 15, 8 f. — [2] Gal. 2, 15 f.

so war, woher der Streit der Parteien, die Feindschaft zwischen Paulus und den Jerusalemiten? Der Verfasser steht nicht an, auf diese Frage zu erwiedern, dieser Streit hat nie stattgefunden. In Antiochien weiß der Verfasser nichts von dem Conflict, der Gal. 2 berichtet wird, in Galatien weiß er nichts von dem Kampf, dessen der Galaterbrief voll ist, in Macedonien weiß er nichts von den Hunden und den Zerschnittenen, über die der Philipperbrief seufzt, in Achaja weiß er nichts von den Petrischen, gegen die der zweite Korintherbrief eifert, in Ephesus weiß er nichts von der Partei des Apokalyptikers, die den Apostel als Lügner erfand, zu Jerusalem weiß er nichts von denen, die dem Apostel kein Trost gewesen sind, da er zu Cäsarea in Haft und Banden lag und ebenso wenig zu Rom von denen, die Christum nur dazu predigen, um Drangsal hinzuzufügen seinen Ketten. Wohl gibt es Brüder aus der Beschneidung, die das Gesetz der Gemeinde aufjochen möchten, aber sie greifen Petrus fast stürmischer an als Paulus. Nicht Paulus, sondern ihm werfen sie vor: „Du bist zu Männern eingegangen, die die Vorhaut haben und hast mit ihnen gegessen“ [1] und während Petrus sie mit aller Schärfe zurückweist, verhält sich Paulus überall so, daß auch der eifrigste Judaist nichts an ihm auszusetzen hätte.

Nach dem Allem war es Absicht des Verfassers, den Haß des Judenchristenthums gegen Paulus zu beschwichtigen durch ein Geschichtsbild, das ihnen diesen Paulus als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein zeichnete, dabei aber dennoch die unveräußerlichen Grundgedanken des Paulinismus zu retten, indem er sie aufnehmen läßt durch Petrus.

Ein so freies Verfahren mit dem historischen Stoff setzt freilich eine Zeit voraus, in der die Geschichte der eigenen Gemeinschaft bereits in einem dämmernden Nebel lag. Daß diese Zeit erst hinter den trajanischen Christenverfolgungen liegt, und mithin ein halbes Jahrhundert verflossen ist, wäre für andere Verhältnisse noch nicht entscheidend, aber eine fünfzigjährige Periode bildet eine undurchdringliche Schichte, wo es sich um eine Gemeinschaft niedriger Leute handelt, die ohne Aufzeichnungen, ohne Zusammenhang, ohne die Controle der Oeffentlichkeit in ihrem Geheimtreiben ebenso dem Mißverständniß wie der Täuschung, dem Vergessen wie der Erfindung preisgestellt sein

[1] Act. 11. 2. 3.

mußte. Wir ersehen das auch daraus, daß abgesehen von aller absichtlichen Geschichtsformung, das Bild des apostolischen Zeitalters sich diesem Schriftsteller auch unabsichtlich unhistorisch genug gestaltete. Das richtige Verständniß der ersten ekstatischen Bewegung, die überall mit dem Phänomen des Zungenredens begleitet war, ist dem Verfasser so fremd, daß er die Zungen zu Jerusalem mit den „Zungen und Blitzen" zusammenbringt, die nach Exod. 20, 18 vom Sinai ausgingen, als das Wort Gottes, in siebzig Zungen getheilt, gleich Funken vom Sinai hinaussprühte. Nach dem Vorbild rabbinischer Schilderungen jenes mosaischen Pfingsttags, hat er den ersten Pfingsttag der christlichen Gemeinde beschrieben.[1] Anderwärts überträgt er die Einrichtungen seiner Zeit unbedenklich auf die apostolische Kirche. Es gibt für ihn einen bestimmten Klerus,[2] bestehend aus Diakonen, Presbytern oder Bischöfen.[3] Die Besprechung des Paulus mit den Säulenaposteln zu Jerusalem verwandelt sich ihm in ein Apostelconcil nach Maßgabe der Synoden seiner Zeit. Die Abgesandten der auswärtigen Gemeinden treten zusammen mit den Aposteln, den Aeltesten und der Gemeinde, Redner für und wider treten auf, endlich aber „beschließen die Apostel und Aeltesten, sammt der ganzen Gemeinde", ihre Decrete der ganzen auswärtigen Christenheit durch Sendboten kund zu thun.[4] Ebenso ist der Inhalt dieser Decrete ein Mißverständniß der Einrichtungen, die sich aus der früheren Zeit theilweise noch auf ihn vererbt haben. Daß viele christliche Gemeinden sich den Proselytengesetzen des Judenthums gefügt hatten, hängt wesentlich damit zusammen, daß sie schon von Anfang an sehr zahlreiche jüdische Proselyten in ihrer Mitte zählten, die bei ihrem gewohnten halbjüdischen Leben verbleibend, im Bund mit den Judenchristen leicht die Gemeinden bestimmen konnten, „sich zu enthalten von der Befleckung der Götzen, der Hurerei, des Erstickten und dem Blut".[5] Daß die Einhaltung dieser Regeln bei den Christen in der That sehr gewöhnlich war, schlossen wir schon daraus, daß man heidnischerseits das Christenthum einfach als ein „Leben nach jüdischer Weise" zu bezeichnen pflegte und die von Plinius beschriebenen christlichen Bräuche in Bithynien stark judaisiren. Setzt doch nicht nur die Apokalypse, sondern auch der erste Korintherbrief die Einhaltung der Proselytengesetze als die überwiegende Regel

[1] Vgl. Bd. 2, 281. [2] Act. 1, 17. — [3] Act. 1, 20; 6, 3; 15, 4. — [4] Act. 15, 22. — [5] Eine Parallele bieten die von einem Christen interpolirten Phokylideszeilen in Sibyll. 3, 592 f.

voraus.[1] Was so die natürliche Entwickelung dieser mit Proselyten reich gesegneten Gemeinden mit sich gebracht, meint aber unser Verfasser auf ausdrückliche Beschlüsse einer Apostelsynode zurückführen zu müssen und ist, ganz im Widerspruch mit dem Zeugniß der pauliniſchen Briefe, der Meinung, daß der Streit über die Beschneidung mit dem Zugeständniß einer solchen beschränkten Geltung des jüdischen Gesetzes von Seiten des Paulus einen friedlichen Abschluß gefunden habe. Da indessen seine Absicht unmöglich dahin gehen kann, die Christenheit seiner Zeit auf die jüdischen Proselytengesetze zu verpflichten, handelt es sich nicht um eine tendenziöse Entstellung der Vergangenheit, sondern lediglich um ein Mißverständniß. Der feierliche Apparat der Synode und der Apostoldecrete freilich gehört zu dem Friedensbild, das er von der apostolischen Zeit entwerfen wollte und dessen Absicht war, die Scheidewand niederzureißen, die nach Meinung der Zeitgenossen Petriner und Pauliner trennte. Stellten die acta Petri Paulus und Petrus sich in der Situation von Gal. 2 mit Anathemen gegenüber, so sollten seine acta apostolorum die großen Führer vielmehr Hand in Hand zeigen und damit war der Streit der Parteien geschlichtet, der ohnehin nicht mehr ein Streit um Grundsätze, sondern nur noch um Namen und Personen war. Es galt, bittere Erinnerungen auszulöschen, Vergangenes in friedlicherem Lichte zu sehen, die siegreichen Grundsätze der persönlich unterlegnen Autorität zu Grundsätzen des Siegers umzustempeln. Das Alles hat der Verfasser mit großem Takt und entschiedener schriftstellerischer Begabung versucht und so hat mit seinem Buche auch seine Geschichtsauffassung sich rasch Bahn gebrochen.

Die Zeit der Abfassung desselben ist jedenfalls nach den Trajanischen Christenverfolgungen zu suchen, da der Verfasser mehrfach auf dieselben Bezug nimmt. In der Zeit also, in der Plutarch seine Parallelbiographien und Arrian seine Reisebeschreibungen schrieb, ist auch diese vergleichende Lebens- und Reisebeschreibung der beiden apostolischen Wanderer entstanden, wie sie denn auch durchaus den Stempel dieser Epoche trägt. Trajans abenteuernde Regierung hatte die Blicke in die Ferne gezogen und erzeugte eine bis in die Tage des jüngern Philostratus immer breiter anschwellende Reiseliteratur. Das „am-

[1] Apoc. 2. 20. Die Bd. 2, 118 u. 119 erwähnten Proselytengesetze, Heilighaltung des Namens Gottes und Sabbaths, Enthaltung von Gesäuertem in der Passahwoche (1 Cor. 5, 8), sowie von Geopfertem und Erstickтem (1 Cor. 10, 28) lassen sich sogar in den pauliniſchen Gemeinden nachweisen.

bulare per Britannos", dem Hadrian, Arrian, Pausanias, Lucian, Apulejus u. A. in gleicher Weise huldigten, drang auch in die christliche Literatur ein. Beispielsweise werden so die „Kerygmen des Petrus" in „Reisen des Petrus" umgearbeitet, bis schließlich die Klementinen den ganzen Stoff der Petrussage zu einem Reiseroman umformen, dessen Abschluß das Wiederfinden und die „Wiedererkennungen" der Vielgereisten sind. Auch diese verwandten Erscheinungen können geneigt machen, mit der Abfassung der Apostelgeschichte, was kein äußerer Grund verbietet, bis in die Zeit Hadrians herabzugehn.

Wie sehr die apologetische und irenische Tendenz der Apostelgeschichte einer seit dem zweiten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts stärker und stärker hervortretenden Richtung entspricht, beweist eine zweite, aber apokryphe Apostelgeschichte, die ganz denselben Standpunkt wie die kanonische einnimmt. Es sind das die bereits erwähnten *πράξεις Παύλου*, die Acten des Paulus oder auch des „Petrus und Paulus", die die ursprünglichen ebionitischen Petrusacten ebenso in paulinischem oder unionistischem Interesse überarbeiteten, wie sie in der klementinischen Literatur im judaistischen Interesse benützt worden sind. Schon Origenes, der eine auch in unseren Acten des Petrus und Paulus erhaltene Stelle citirt,[1] kannte das überarbeitete unionistische Buch. Sieht man ab von der späten Redaction, in der diese Acten uns vorliegen, so versetzen uns dieselben mitten in die geistige Atmosphäre des zweiten Jahrhunderts.[2] Ihre Losung ist, man dürfe den Petrus und den Paulus von einander nicht scheiden, beide seien ganz eines Sinns, was der Eine lehre, lehre auch der Andere.[3] Petrus und Paulus gehören zusammen wie Sonne und Mond und die römischen Heidenchristen selbst sprechen in Form eines Bekenntnisses ihre Ueberzeugung aus: „Wir haben geglaubt und glauben, daß ebenso wenig Gott die beiden großen Lichtträger, die er geschaffen hat (Sonne und Mond) von einander scheidet, man euch von einander zu scheiden vermöge". Die Christenheit soll sich freuen, daß sie zwei solche Führer hat, das ist der Endbescheid des langen Apostelstreits. Aehnlich wie 2 Petr. 3, 15 bezeugt Petrus vor Nero: „Alles was Paulus geredet hat, ist wahr" und umgekehrt sagt Paulus: „Was du von Petrus gehört hast, ist so gut, als wäre es auch von mir gesagt, denn wir

[1] Origen. In Joann. 20, 10. Op. 4, 332 (de la Rue). — [2] So Lipsius a. a. O. p. 60. — [3] Cap. 5 in Tischendorf's Ausgabe

sind Eines Sinnes, weil wir Einen Herrn haben, Jesum, den Christ".[1] Wenn in der Apostelgeschichte Petrus paulinisch redet und Paulus petrinisch handelt, so wird hier sogar Paulus von den Juden aufgefordert, die mosaische Gesetzestreue gegen Petrus zu vertheidigen, da dieser die ganze Gesetzesbeobachtung, Sabbathe, Neumonde und gesetzliche Ruhetage abschaffe. Paulus aber antwortet in der That ganz jüdisch: „Mich werdet ihr als einen wahrhaftigen Juden darin erproben können, daß auch ich, wie ihr sehen könnt, den Sabbath und die wahrhaftige Beschneidung beobachte. Denn am Tage des Sabbaths ruhte Gott von allen seinen Werken. Wir haben die Väter, die Patriarchen und das Gesetz". Noch mehr, Paulus fragt den Petrus, was er denn eigentlich im Heidenlande predige und erbietet sich, ihn zu widerlegen, wenn er eine neue Lehre einführen wolle. Die geschichtlichen Rollen sind also hier vollkommen ausgetauscht, damit um so mehr die Ueberzeugung der Parität der beiden Säulenapostel in den Gemüthern Wurzel schlage.[2] Der Verfasser kennt die geschichtlichen Gegensätze noch recht gut, er läßt ihre beiderseitigen Argumente auch zu Wort kommen, aber nur, um dann die Einseitigkeit derselben durch beide Apostel aus einem Munde widerlegen zu lassen. Nachdem Petrus mit Freuden die Ankunft des Paulus in Italien begrüßt und ihm seine Jünger bis Forum Appii entgegengesendet, gerathen, nach der Erzählung unserer Schrift, am andern Morgen die römischen Judenchristen und Heidenchristen scharf aneinander. „Wir sind das auserwählte Geschlecht, sagen die Judenchristen, eine königliche Priesterschaft (1 Petr. 2, 9), Freunde Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller Propheten, mit denen Gott geredet hat, denen er seine Geheimnisse und seine großen Wunder gezeigt hat. Ihr aber aus den Heiden habt nichts Großes in eurem Samen, wenn nicht etwa, daß ihr durch Götzen und Schnitzbilder unrein und gräulich geworden seid". Die Heidenchristen aber erwiedern: „Wir sind der Wahrheit, als wir sie hörten, unverzüglich gefolgt und haben unsern Irrthum verlassen. Ihr aber habt die Wunder an euern Vätern gekannt und hattet die Lehren des Gesetzes und der Propheten; ihr habt das Meer mit trockenen Füßen durchschritten, euch leuchtete die Feuersäule bei Nacht und die Wolkensäule bei Tag, vom Himmel her wurde euch Manna verliehen und aus dem Felsen strömte euch Wasser. Und dennoch habt ihr

[1] Bei Tischend. cap. 60 u. 62. -- [2] Cap 22.

nicht geglaubt und nach dem Allen euch das Idol eines Kalbes gefertigt und eure Kniee vor dem Schnitzbilde gebeugt. Wir aber, die wir nichts von den Zeichen sahen, wir glauben, daß der der wahrhaftige Gott sei, den ihr im Ungehorsam verlassen habt".[1] Es sind das Anklagen wie der Apokalyptiker und Matthäus sie gegen die Heiden erheben, und Antworten, wie der Stephanus der Apostelgeschichte sie den Juden ertheilt, ein sicheres Zeichen, wie alt die Quelle ist, die diesen Acten zu Grunde liegt. Paulus ist es dann, der zwischen den beiden streitenden Theilen Frieden stiftet: „Als sie so und ähnlich um den Vorzug stritten, spricht der Apostel Paulus, es gebühre sich nicht, auf diese Weise miteinander zu hadern, sondern vielmehr darauf zu achten, daß Gott seine, dem Abraham gegebene Verheißung erfüllt hat". Petrus aber übernimmt die Pflicht, die Vorurtheile der Judenchristen gegen Paulus zu zerstreuen. Petrus versichert: „Alles, was Paulus geredet hat, ist wahr", er, nicht Paulus, erzählt, wie eine Stimme vom Himmel den früheren Verfolger bekehrt habe und wie er seitdem den Pfad Christi vertheidigte.[2] Zum Schlusse folgt dann die Beschreibung des Kampfes mit dem Magier, der wesentlich nach den ebjonitischen Petrusacten berichtet wird, nur daß Paulus dem Petrus im Kampfe gegen seinen eigenen Doppeltgänger beisteht und den Märtyrertod des Petrus theilen darf. Petrus wird gekreuzigt, Paulus enthauptet. Jener, so berichtet uns das Buch, liegt begraben „nahe bei der Naumachie an dem Orte, welcher Vatican heißt",[3] d. h. in den Gärten des Nero, Paulus dagegen auf dem Wege nach Ostia.[4] Diese katholische Apostelgeschichte, die mit den dem Origenes bekannten *πράξεις Παύλου* zusammenfällt, kann nach den angeführten Stellen nur um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein, in der Zeit, als man bereits gründlich gelernt hatte, die letzten Gegensätze zwischen Petrus und Paulus zu verwischen.[5] Zur Aufnahme in den Kanon eignete sie sich bei ihren vielfachen Abenteuerlichkeiten nicht, aber ihre Ueberarbeitung der alten ebjonitischen Schrift spricht noch klarer als die kanonische Apostelgeschichte die Tendenz aus, nach der

---

[1] Cap. 26. In Lipsius. Q. d. Petrussage. p. 65. — [2] Acta Petr. et Paul. c. 60. — [3] Acta Petr. et Paul. c. 84. — [4] cap. 80. Die spätere (Pariser) Handschrift nennt den Platz, „der den Namen Aquä Salviä führt, nahe bei dem Fichtenbaum". Jetzt die Abtei S. Paolo alle tre fontane, links von der alten via Ostiensis. Vgl Lipsius a. a. O. — [5] Lipsius a. a. O. p. 70.

der historische Stoff von den Schriftstellern dieser Zeit gefärbt und abgezweckt wurde.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der verwandten Apostelgeschichte, die bald als „Predigt des Petrus", bald als „Predigt des Paulus" *(κήρυγμα Π.)* citirt wird.[1] Auch sie diente dem Interesse einer Vermittlung der Parteien. Daß die zwölf Apostel ursprünglich sich auf die Judenmission beschränkt haben, beweist nicht, daß sie Gegner der Heiden sind, sondern der Verfasser erklärt diese Thatsache mit einer ausdrücklichen Weisung Jesu, erst nach Verlauf von zwölf Jahren zu den Heiden zu gehn.[2] Die beiden Apostel Petrus und Paulus treffen dann nach langer Trennung in Rom wieder zusammen und verkündigen dort gemeinsam den Heiden das Evangelium. Petrus spricht dabei eben so universalistisch wie in der kanonischen Apostelgeschichte. Das Christenthum ist ihm eine neue Religion gegenüber dem Heidenthum. Die Christen sind ein genus tertium *(τρίτον γένος)*, welches Gott weder nach der Weise der Hellenen noch der Juden verehren soll, weil Gott einen neuen Bund mit ihnen geschlossen hat. Und nicht nur Apostel der Heidenmission ist Petrus, sondern er polemisirt sogar gegen das jüdische Gesetz und verkündet den Juden zum voraus die Strafen des jüdischen Kriegs und den Untergang Jerusalems.[3] Wie die Tendenz dieser Darstellung sich deckt mit der kanonischen Apostelgeschichte, so ist auch die Zeit der Abfassung keine viel spätere. Diese „Predigt des Petrus und Paulus in Rom", wie der ursprüngliche Titel, dem Inhalt zufolge, wird gelautet haben, ist schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bei den verschiedensten Schriftstellern in Gebrauch,[4] ihre Abfassung wird mithin mindestens in die Mitte des Jahrhunderts fallen.

Was nun die Verfasser dieser historischen Werke, wie wir sahen, als Moral aus ihrer Erzählung hervorgehen ließen, das haben die Urheber der beiden petrinischen Briefe vielmehr direct dem Apostel selbst in die Feder gelegt. Der Gedanke der Apostelgeschichte in Form eines Briefes vorgetragen ist die erste petrinische Epistel. Die ältere ist diese erste, auf die die zweite sich schon be-

---

[1] Fragmente bei Grabe, Spicilegium 1, 72 ff. Credner, Beiträge 1, 331 f. — [2] Vgl. Lipsius, Quellen d. Petrussage. p. 49. — [3] Bei Lipsius, a. a. O. p. 51. — [4] Clem. Alex. Strom. 6, 6 p. 764. sq. Potter, Apollon, in Euseb. H. E. 5, 18. Orig. in Joann. Tom. 13, 17.

zieht,[1] und die, wie die Apostelgeschichte, zunächst die Verhältnisse der Trajanischen Christenverfolgung vor Augen hat. Das Schriftchen sollte in den Gemeinden Kleinasiens verbreitet werden, um dieselben in ihren Nöthen und Drangsalen zu stärken im Namen der Miterwählten zu Babylon, d. h. der römischen Schwestergemeinde, die den kleinasiatischen Gemeinden versichert, daß dieselben Leiden auch über die Brüder in der Welt ergehen. Zu den Bedürfnissen dieser Lage gehörte aber auch die Versöhnung der Parteien, die in den Zeiten der Verfolgung doppelt nöthig war, zu der sich aber jetzt auch mehr Aussicht bot als in den Tagen eines schlaffen Friedens und müssigen Schulgezänks. Die hohe Stellung, die die Judenchristen für Petrus in Anspruch nehmen, wird demselben von dem Pauliner, der um des Friedens willen diesen Brief verfaßt, in der That verwilligt. Petrus ist ihm der Apostel, der befugt ist „an die Gesammtheit der auserwählten Fremdlinge unter der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien" zu schreiben, obwohl Petrus schwerlich zu seinen Lebzeiten je eine dieser paulinischen Provinzen betreten hat. Auch die Behauptung der acta Petri, Petrus habe zuletzt in Rom selbst gewirkt und gelitten, wird stillschweigend adoptirt. Der Brief bestellt Grüße von der „Mitauserwählten zu Babylon", worunter, nach dem durch die Apokalypse üblich gewordenen Sprachgebrauch, nur die Gemeinde zu Rom gemeint sein kann.[2] Auch Markus soll als geistlicher Sohn in Petri Umgebung sich befinden, gemäß der Ueberlieferung, daß er als dessen Begleiter nach Rom gekommen und dort den Märtyrertod des Apostels getheilt habe.[3] Anderseits wird für alle Grundlehren des Paulinismus die Autorität des Petrus in Anspruch genommen und er selbst muß das Kerndogma der Pauliner von dem stellvertretenden Leiden Christi vortragen[4] und zwar in Sätzen und Worten, die deutlich an den Römerbrief, Galaterbrief und Hebräerbrief anklingen,[5] wie denn die ganze Anlage des Schreibens, die Gedankenverknüpfung und der Wortschatz des Briefs aus den Paulinen entlehnt ist, deren Inhalt dem Verfasser sehr geläufig gewesen sein muß.[6] Gleichsam als Gegengewicht werden aber auch wieder Reminis-

---

[1] 2 Petri 3, 1. — [2] Vgl. Or. Sibyle 5, 153 f. Hippol. de Christo et Antichr. 36. — [3] Euseb. 3, 39. 2, 15. Hieron. vir. ill. 8. Nicephor. Hist. E. 2, 43. — [4] 1 Petr. 4, 1; 1, 19. — [5] 1, 5 an Gal. 3, 23. 2, 7 u. 8 an Rom. 9, 32 2, 16 an Gal. 5, 13. 1 Petr. 3, 18 an Hebr. 9, 26. 28. — [6] Vgl. z. B.

cenzen aus dem Jakobusbrief eingestreut, so daß sowohl petrinisch wie paulinisch gerichtete Kreise wohlthuende Anklänge an ihre Lieblingsschriftsteller hier finden mochten.[1] Dieses Verfahren deutet freilich zunächst nur auf ein irenisch und eklektisch gerichtetes Gemüth, das sich selbst von dem Guten, was beide Parteien zu geben hatten, ergriffen fühlte, so daß sich ihm ganz von selbst sein Schreiben zu einem Beispiel gestaltete, wie beide Richtungen sich wohl mit einander zu vertragen vermöchten.[2] Anderes ist doch wohlbedacht. Wenn Petrus dem Pauliner Silvanus ausdrücklich das Zeugniß des rechten Glaubens ertheilt,[3] wenn die dem Apostel Paulus von Seiten der Judenchristen so schwer verdachte Mahnung zum Gehorsam gegen die römische Obrigkeit von Petrus hier mit Worten des Römerbriefes selbst wiederholt wird,[4] so ist darin deutlich die Absicht zu spüren, Pauli Schüler und Lehren durch Petrum selbst rechtfertigen zu lassen und es wird deutlich, warum dieser Pauliner für seine Erbauungsschrift gerade des Namens des Petrus sich bediente. Da, wo diese Sage von einem gemeinschaftlichen Wirken des Petrus und Paulus entstand, und woher der Brief selbst sich datirt,[5] ist er wohl auch geschrieben worden, ein Zeugniß jener Unionsbestrebungen, die seit den Zeiten Trajans gerade in der Hauptstadt sich mächtig regten.

Im Grunde hatte auch nur in der Mitte der römischen Gemeinde selbst, in der der Streit über die wahren Begründer der Kirche noch eine weitere *locale* Bedeutung hatte, der Versuch, beide in der Erinnerung zu versöhnen, eine rechte Veranlassung und einen rechten Sinn. Man wird darum diese Apostelgeschichten und den ersten Petrusbrief in Rom entstanden sein lassen, denn die Annahme daß geistig so verwandte Schriften gleichzeitig in räumlich so weit getrennten Gebieten wie Rom und Kleinasien sollen entstanden sein, empfiehlt sich nicht.

---

1 Petr. 1, 5 mit Gal. 3, 23; 2, 11 mit Rom. 7, 23. 2, 13. 14 mit Rom. 13, 1—4. 4, 1 mit 2 Cor. 5, 15 und Rom. 6, 7. 1 Petr. 4, 10. 11 mit Rom. 12, 6. 7. 5, 1 mit Rom. 8, 18. Vgl. dazu die gründliche Abhandlung von W. Seufert, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1874, 3. Die Abhängigkeit auch vom Hebräerbrief erhellt aus Vergleichung von 1, 2 mit Hebr. 12, 14. 2, 24 mit Hebr. 9, 28. 3, 21 mit Hebr. 9, 24.

[1] Vgl. 1, 1 mit Jac. 1, 1; 1, 6. 7 mit Jac. 1, 2 u. 3. 1, 22 mit Jac. 4, 8 u. f. f. mit Jac. 5, 20. 5, 9 mit Jac. 4, 7. — [2] Siehe darüber Pfleiderer, der Paulinismus 419 f. — [3] 1 Petr. 5. 12. — [4] Rom. 13, 1 f. in 1 Petr. 2, 13 f. — [5] 1 Petr. 5, 13.

Demselben Gedanken der Vermittlung dient nun auch der allerdings viel jüngere zweite Petrusbrief. Während aber der Urheber des ersten sich wesentlich dem Paulinismus zuneigt, ist der beträchtlich jüngere Verfasser des zweiten Briefs aus verhältnißmäßig zurückgebliebenen judenchristlichen Kreisen hervorgegangen, die auch, nachdem die Anerkennung des großen Heidenapostels unumgänglich geworden ist, es doch nicht lassen können, Einiges an dessen Briefen für schwerverständlich und für mißverständlich zu erklären. Was zunächst die späte Abfassung des Stücks betrifft, so erhellt dieselbe schon daraus, daß der Verfasser nicht nur den ersten Petrusbrief,[1] sondern auch den Brief Judä[2] und den unächten Anhang des vierten Evangeliums benützt.[3] Der Verfasser hat bereits eine neue heilige Schrift vor sich, in die auch die paulinischen Briefe Aufnahme gefunden haben.[4] Auf diesem geschriebenen Wort Gottes beruht vor Allem sein Glaube. Noch fester als seine eigene Erfahrung steht diesem Petrus „das prophetische Wort, das wir haben, darauf ihr wohlthut zu achten als auf ein Licht, welches an einem dunkeln Orte scheint, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in eueren Herzen, wobei ihr vor Allem bedenkt, daß keine Weissagung der Schrift aus eigener Auslegung geschieht. Denn niemals ist eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht; sondern getrieben von dem heiligen Geist haben heilige Menschen Gottes geredet".[5] So ist in diesem späten Stadium das Christenthum selbst wieder geworden, was das Judenthum war: ein Bibelglaube. Die „Propheten" und die „Schriften" sind das Prinzip der älter gewordenen Kirche, nicht mehr der unmittelbar redende Geist. Auch der Streit über die paulinische Rechtfertigungslehre ist ein Streit über die schwierigen Stellen in seinen Briefen, „worin Etliches schwer zu verstehen ist, was die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die andern Schriften zu ihrem Verderben". Nicht nur eine Sammlung paulinischer Briefe liegt also vor diesem Petrus, sondern auch „die andern Schriften" haben sich bereits zu einem neutestamentlichen Kanon zusammengefunden. Wir ersehen nun aus diesem jüngsten neutestamentlichen Schriftsteller, der wohl erst unter Antoninus Pius schrieb, wie lang noch der Kampf um die Anerkennung des Paulus sich fortsetzte, und welche späteren Mo-

[1] 2 Petr. 3, 2. — [2] Jud. 17 in 3, 2. — [3] Joh. 21, 18. 19 in 2 Petr. 1, 13—18. — [4] 2 Petr. 3, 14 f. — [5] 2 Petr. 1, 19—21.

tive hinzukamen, um selbst hartnäckige Judenchristen schließlich freundlicher gegen Paulus zu stimmen. Gegenüber der immer bedrohlicher sich erhebenden Gnosis repräsentirte der vielverschrieene Heidenapostel doch wenigstens den den Judenchristen theuern Zusammenhang des Christenthums mit dem alten Bund und den Glauben an die äußere Verwirklichung der messianischen Verheißung, die die gesammte alexandrinisch-christliche Schule bereits preisgab und die Gnostiker geradezu verspotteten.[1] So wird gegenüber dem neuen Feind der alte Gegner zum Bundesgenossen und den Gnostikern gegenüber, die das bevorstehende Weltende leugnen, beruft sich der Verfasser auf die eschatologischen Abschnitte der paulinischen Briefe und weist darauf hin, daß auch Paulus den langmüthigen Verzug des göttlichen Gerichts für einen Theil des Heilsrathschlusses Gottes erklärt habe, weßhalb dieser Verzug nicht erlaube, die Zukunft des Gerichtes selbst in Zweifel zu ziehen.[2] Wenn nun auch in einem so späten Producte noch immer Widerspruch gegen Paulus abgewiesen werden muß, so zeigt sich, wie noch langehin die alten judaistischen Elemente strebten, die schon seit den letzten Jahren Trajans sich anbahnende Union wieder zu sprengen. Diesen zersetzenden Elementen wollte unser Verfasser entgegen treten und eindringlicher und nachdrücklicher konnte diese Union ja auch nicht gepredigt werden, als wenn in dieser Weise der Luther der alten Kirche ihrem Zwingli das schriftliche Zeugniß ausstellt, daß er denselben Geist erhalten habe, wie auch er. Aber freilich waren die Nachkommen der alten Gegner des Paulus nicht gemeint, sich diese Trübung der wirklichen Geschichte so ohne Weiteres gefallen zu lassen. Eben in diesen paulinisch gefärbten Darstellungen des Lebens Petri hat der Verfasser der klementinischen Homilien die Aufforderung gefunden, die alten judaistischen Schmähschriften gegen Paulus neu zu bearbeiten und in dem, seinem Buche voranstehenden, Briefe des Petrus an Jakobus läßt er den Säulenapostel selbst protestiren gegen diese Verfälschung seiner Meinungen. „Schon zu meinen Lebzeiten, schreibt Petrus hier, haben Einige es unternommen, durch künstliche Deutung, meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten, wie wenn ich selbst nicht so dächte und nicht frei und aufrichtig so lehrte, was fern sei. Was man hiemit thut, ist nichts anderes, als daß man dem Gesetz Gottes zuwider handelt, das von Moses ausgesprochen und von unserem Herrn

[1] 2 Petr. 3, 3—10. — [2] Petr. 3, 15.

bezeugt worden ist, wenn er über seine ewige Dauer sagte: „Himmel und Erde werden vergehen, ohne daß ein Jota, ein Pünktchen vom Gesetz verschwindet". Dies hat er gesagt, damit Alles geschehe. Die aber, welche, ich weiß nicht wie, meinen Sinn kund thun wollen, und die von mir gehörten Lehrvorträge besser als ich selbst, der ich sie hielt, zu verstehen meinen, sagen den von mir Unterrichteten, das sei meine Lehre und Meinung. Wenn sie schon zu meinen Lebzeiten solches gegen mich zu lügen wagen, wie viel wird man erst nach mir wagen?" Das waren die Gefühle, mit denen die judaistische Partei diese Versuche aufnahm, die Christenheit mit einem paulusfreundlichen Petrus zu beschenken. Man hatte praktisch Vieles fallen lassen, aber man weigerte es, das zuzugestehn und die Erinnerung an die wirklichen Differenzen des Petrus und Paulus war noch lebendig genug, um die Petriner zu einem Protest gegen eine solche Paulinisirung ihres Apostels aufzurufen.

Allein dieser Protest verhallte. Die Kirche sah die Dinge so, wie sie dieselben brauchte und wünschte, und das Judenchristenthum sank von da ab in die Stellung einer Häresie herab, so daß die alten Ehrennamen der Christenheit, Nazarener und Ebjonim (die Armen), zu Ketzernamen wurden.

Vierter Abschnitt.

Das Zeitalter Hadrians.

1. Hadrian.

Trajan, dem Kaiser von fester, römischer Geschlossenheit des Charakters folgte ein anderer von fast moderner Zerrissenheit. Hadrian war ein geistreicher Sonderling, wie sie die Frauen interessiren, und durch die Frauen war er emporgekommen.[1]

Auch Hadrians Familie stammte aus Italica im bätischen Spanien[2] und war der des Trajan verschwägert. Hadrians Großvater Aelius war mit einer Ulpia, der Schwester von Trajans Vater, verheirathet gewesen. Sein Vater war der Prätor Hadrianus Afer, Mitglied des Senats.[3] Da dieser früh starb, übernahm der damalige Prätor Ulpius Trajanus die Vormundschaft für den ihm verwandten Knaben, gemeinsam mit dem römischen Ritter Cälius Tatianus, der bei Hadrians Thronerhebung nachmals den Mittler spielte. Sein Geburtsjahr fällt in's Jahr 76 und sein voller Name lautete P. Aelius Hadrianus. Seine Erziehung war eine vielseitige und die Freunde nannten den gelehrten Jüngling den graeculus.[4] Nach Spanien zurückgekehrt warf er sich plötzlich auf eine entgegengesetzte Lebensweise, lag Tag und Nacht in den Wäldern und war unzertrennlich von Hunden und Jagdspieß, so daß sein Verwandter ihn nach Rom zurück berief, wo er decemvir litibus dijudicandis, das heißt Richter für Civilsachen ward. Sodann trat er als Tribun bei der zweiten Hilfslegion in Mösien ein, lebte als eleganter Officier und machte Schulden.[5] In

---

[1] Dio Cass. (Xiphilin.) 69, 1. — [2] Aelii Spartiani Adrianus, Imp Die Citate nach Histor. August. Scriptores, Lips. Ed. Puttmann. 1774. — [3] Dio 69, 3. — [4] Spart. Hadr. 1 Julian, Caesares p. 835 in Rom. histor. Scriptor. Francof. — [5] Spart. Hadr. 2.

Folge dessen war es dem Neide seines Schwagers Servianus gelungen, Trajan gegen ihn einzunehmen. Als Hadrian im Jahr 98 plötzlich auf der Reise zu Trajan, dem er die Nachricht von Nervas Tod überbringen wollte, bei Servianus erschien, suchte dieser ihn aufzuhalten und zerbrach sogar seinen Wagen, um die unerwünschte Begegnung zu verhindern, aber Hadrian, sein Leben lang ein gewaltiger Fußgänger, überholte Servians heimlich entsendete Eilboten und war dennoch der Erste, der die wichtige Botschaft dem Cäsar bestellte. Von nun an blieb er in dessen Umgebung. Trajan befriedigte seine Gläubiger und verheirathete ihn mit Julia Sabina, der Enkelin seiner Schwester Marciana. Im zweiten dacischen Krieg verdiente der Großneffe sich Trajans Anerkennung sowohl im Feld als bei den Zechgelagen des Lagerlebens und erhielt vom Kaiser den Ring, durch den ihn Nerva adoptirt hatte, was zuerst den Hof auf den Gedanken brachte, er sei von Trajan zum Nachfolger bestimmt.[1] Bis dahin war er als Dilettant in allen schönen Künsten mehr über die Achseln angesehen worden und als er einst Apollodor von Damaskus in seine Baupläne hineinreden wollte, hatte dieser ihm gesagt: „gehe und male Gurken, denn von diesen Dingen verstehst Du nichts".[2] Nach dem dacischen Krieg trat er mehr hervor. Er bekleidete die Prätur und erhielt ein Commando im untern Pannonien, wo er die Sarmaten schlug und seine Legion in musterhafte Zucht stellte. Zur Belohnung ward er jetzt Consul suffectus. Die Soldaten am Hof, Palma, der Araberſieger, Lusius Quietus, der Reiterführer, Celsus und Nigrinus waren seine Feinde, aber sein Vormund Cälius Tatianus, Sura, der Vorstand des Kabinets, und Trajans Freund Nepos führten seine Sache. Als Sura starb, trat der federgewandte Hadrian selbst in die Stellung eines Kabinetssecretärs und verfaßte die meisten Reden und Edicte des Kaisers.

Zum guten Theil beruhten diese Fortschritte auf der Gunst der Frauen,[3] denn diese spielten am Hofe des kinderlosen Trajan eine um so größere Rolle, als sich in der That in ihrem Kranze seltene Vorbilder römischer Tugend und vornehmer Sitte befanden. Trajans Gattin, Pompeja Plotina, seine Schwester Marciana und deren Tochter, die ältere Matidia, waren römische Matronen im besten Sinn. „Wie bescheiden ist sie, sagte Plinius von Plotina, in

[1] Spart. Hadr. 3. — [2] Dio Cass. (Xiphil.) 69, 4 (352). — [3] Spart. Hadr. 4.

ihrem Anzug! wie einfach in ihrer Begleitung! wie sittsam ihr Gang. Die Schwester aber, wie sehr fühlt sie sich als Trajans Schwester, wie erkennt man in ihr deine Einfachheit, deine Wahrheitsliebe, deine Rechtschaffenheit". Beiden war der Titel Augusta angetragen worden und beide hatten ihn abgelehnt.[1] Sie übten auf den kinderlosen Kaiser manchfachen Einfluß und man wird nicht fehl gehn, wenn man Trajans Maßregeln der Wohlthätigkeit, wie seine Armenkinderanstalten, dem Einfluß dieses Kreises zuschreibt. Wie auf dem Relief am Constantinbogen von Kindern, so sehen wir auf einer bekannten Gemme[2] Trajan von drei Frauen umgeben. Es sind Plotina, Marciana und Matidia, die die Familie des alten Kriegers bilden. Plotinas gute Wirkung auf die sittliche Haltung der römischen Damen wird mehrfach anerkannt und es hängt vielleicht mit dem guten Andenken dieser kaiserlichen Frauen zusammen, wenn der Verfasser des ersten christlichen Romans, der Wiedererkennungen, den Namen Matidia ebenso der christlichen Heldin gibt, wie er den des (Flavius) Clemens dem vornehmen Helden seines Romans beilegte, während er die des Faustus, Faustinus und Faustinianus aus der Familie der Antonine entlehnt.[3] Trajans Schwester besaß nun durch Matidia zwei Enkelinnen, die jüngere Matidia und Julia Sabina. Diese Letztere hatte im Jahr 100 Hadrian geheirathet und war von da an der Vertraute der fünf Frauen geworden.[4] Namentlich der ehrwürdigen Kaiserin stand er so nahe, daß das freundschaftliche Verhältniß von übler Nachrede nicht frei blieb.[5] Diesen Einflüssen verdankte es Hadrian, daß er während des parthischen Feldzugs als Legat in Syrien blieb. Während man in Armenien und am Euphrat focht, saß Hadrian zu Antiochien und sendete aus der getischen Beute Weihgeschenke an Jupiter Casius mit wohlklingenden Versen auf den erbeuteten getischen und zu erhoffenden arsacidischen Raub.[6] Doch war diese Stellung als Führer der Reserven in jeder Beziehung ein Zeichen persönlichen Vertrauens, das sich auch darin aussprach, daß Hadrian für das Jahr 118 zum Consul designirt ward.

[1] Panegyr. 84. — [2] Bei Lippert, Daktylioth. 1767. pag. 204, No. 704. Das Original ist ein Onyx und befindet sich in Petersburg. — [3] Hauptveranlassung zu letzterer Wahl waren wahrscheinlich die vornehmen Christinnen aus der Zeit M. Aurels, Annia Faustina und Licinia Faustina, die mit dem kaiserlichen Hause der Antonine verwandt waren und deren Gräber in den Krypten der Lucina wieder gefunden wurden. Rossi, Roma sotteran. 1, 315. — [4] Ein treffliches Bild der stattlichen Julia Sabina gibt die Münze des Wiener Münzkab. Kaisermünze No. 502. [5] Dio Cass. (Xiphil.) 69, 1. — [6] Anthol. Gr. Hadr. 1.

So erschien glaubhaft, was nach Dio und Hadrians Biographen Spartianus nur Täuschung gewesen wäre, daß Trajan in seinen letzten Tagen Hadrian adoptirt habe. Der Senat erhielt unmittelbar vor Empfang der Nachricht von Trajans Tod, durch Hadrian die Anzeige seiner Adoption, deren Urkunde jedoch nur Plotina unterzeichnet hatte. Dio läugnet, daß diese Adoption je erfolgt sei und beruft sich dafür auf das Zeugniß seines Vaters Apronianus, der damals Präfect von Cilicien war. Spartian weiß sogar von einer förmlichen Komödie in dem Todtengemach Trajans zu erzählen.[1] Bei dem Argwohn der hohen römischen Welt kann indessen die mangelnde kaiserliche Unterschrift unter der Adoptionsurkunde hingereicht haben, die Nachrede zu erzeugen, Trajan sei am Tage des Datums (9. Aug. 117) gar nicht mehr am Leben gewesen, und Plotina habe den Tod ihres Gatten zwei Tage verheimlicht, um die von ihr erfundene Adoption ihres Günstlings zuvor bekannt werden zu lassen. Thatsache ist, daß Hadrian ohne Widerstand zu finden, die Herrschaft übernahm. Der Senat trug ihm sogar die Ehren des Triumphs über die Parther an, doch war Hadrian so weise, dieselben dem Andenken des Heldenkaisers zu weihen, indem er Trajans Statue auf dem Triumphwagen zum Kapitol geleitete.

Die erste Aufgabe des neuen Herrschers war eine Entscheidung über die Fortsetzung des parthischen Kriegs. Die Parther hatten den von Trajan eingesetzten Parthamaspates wieder verjagt und der Aufstand in Mesopotamien dauerte fort. Auch der Judenaufstand war noch keineswegs zu Ende. Die Sarmaten bedrohten Dacien, und in Britannien drohte gleichfalls eine Erhebung.[2] Da löste Hadrian diese Wirren in der leichtesten Weise. Er gab Armenien und Mesopotamien auf, und ließ sich den Euphrat als Grenze gefallen. An Stelle des Legaten in Armenien trat ein einheimischer König und die Abgaben Mesopotamiens hörten auf.[3] Man hat diese Entscheidung als weise gelobt, römisch war sie nicht, obwohl sich Hadrian auf das Beispiel Catos berief, der Macedonien für frei erklärte, weil er sich zu schwach fühlte, es festzuhalten.[4] Trajan wollte den kommenden Generationen Krieg vererben in der Ueberzeugung, daß Rom Krieg brauche, um gesund zu sein, aber Hadrian weigerte sich, diese Erbschaft anzutreten.

---

[1] Supposito, qui pro Tajano fessa voce loquebatur. Spart. Hadr. 4. — [2] Vgl. Gregorovius, Gesch. d röm. Kais. Hadr. p. 15. — [3] Spart. Hadr. 21. — [4] Spart. Hadr. 5.

Von ihm ward die Maxime des Augustus, das Reich brauche keine neue Provinzen mehr,[1] als die höhere Weisheit gepriesen. Ja so weit ging sein Besserwissen und die eifersüchtige Geringschätzung der Lebensarbeit seines Vorgängers, daß er sogar das glorreich erstrittene Dacien wieder räumen wollte.[2] Bereits war die steinerne Donaubrücke abgedeckt, um die alte Grenze wieder herzustellen,[3] da schreckte der Eindruck, den diese all zu geistreiche Politik auf seine Freunde machte, den Cäsar vor der letzten Entscheidung zurück. Um der römischen Kolonisten willen, erklärte er, wolle er die unglückliche Erwerbung festhalten. Die Brücke ward dennoch nicht wieder hergestellt, weil sie bei Ueberrumpelung durch die Dacier eine Gefahr für Mösien bilde.[4] Es war das wohl eine der geistreichen Einwendungen, die der als Raisonneur bekannte Höfling der Bewunderung der Zeitgenossen für dieses größte Werk Trajans und Apollodors entgegengesetzt hatte.[5] Jetzt war er in der Lage, seine Kritik praktisch zu üben, nur fand sie wenig Beifall. Auch die feste Rheinbrücke bei Mainz ließ Hadrian unter den gleichen nichtigen Vorwänden entfernen,[6] gerade so, wie er das schöne Theater, das Trajan auf dem Marsfelde gebaut hatte, „contra omnium vota“[7] bis auf den letzten Stein abtrug, da dieser Bau seines Vorgängers niemals seinen Beifall gehabt hatte. Das Urtheil der Zeitgenossen, lediglich Eifersucht auf Trajan habe ihn bei solchen Handlungen geleitet, ist um so weniger anzuzweifeln, als wir durch seinen Privatsecretär Sueton genau darüber unterrichtet sind, welcher Art das Interesse war, das Hadrian seinen Vorgängern zuwendete. Hat doch dieser in seinen Kaiserbiographien nur zu gewissenhaft all' die schlimmen Nachreden zusammengetragen, mit denen man am Hofe Hadrians die Vergangenheit verfolgte. Eine wahre Sucht, alles Bedeutende, was vor Hadrian geschah, in den Staub zu reißen, beherrscht diese Skandalchronik und wenn man diese geschäftige Lästersucht reden hört, meint man an dem Hofe eines ohnmächtig grollenden Kleinfürsten, nicht an dem des obersten Herrschers der Welt zu sein. Eine unduldsame Eitelkeit, die nichts Großes neben sich sehen mochte, verdunkelte alle guten Eigenschaften des sonst so liebenswürdigen Mannes und nicht nur die bedeutenden

---

[1] Tac. Annal. 1, 11. Dio Cass. 56, 33. — [2] Eutrop. 8, 6. — [3] Dio Cass. 68, 13. — [4] Dio (Xiphil.) 68, 13. — [5] Spart 15: Professores omnium artium semper ut doctior risit, contempsit, obtrivit. — [6] Vgl. Francke, Trajan 69. — [7] Spartian. 9.

Zeitgenossen, nicht nur die unmittelbaren Vorgänger, sondern selbst das Andenken eines Titus verfolgte Hadrian mit den brutalsten Verläumdungen.[1] So ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Zeitgenossen seine Motive ganz richtig gewürdigt haben.

So paradoxe Handlungen eines Mannes ohne eigene Verdienste, ohne Kriegsruhm und von zweifelhafter Vergangenheit, legen die Frage nach der Gemüthsbeschaffenheit eines Kaisers nah, der sich mit dem Wegschenken von Provinzen und der Zerstörung der größten Schöpfungen des Vorgängers bei den Römern einführte. Doch ist es bei der Dürftigkeit der Quellen schwer, diese Frage erschöpfend zu beantworten.

Hadrian hat allerdings nicht versäumt, sein Leben selbst zu beschreiben und zwar, damit seine Eitelkeit nicht zu Tage komme, unter dem Namen seines Freigelassenen Phlegon, allein das Buch ging verloren. So sind unsere Hauptquellen die kurze und ungeschickt geordnete Biographie des Spartianus und die dürftigen Auszüge des Xiphilinus aus Cassius Dio. Beide kommen darin überein, daß Hadrian von einem rastlosen Ehrgeiz getrieben ward, in allen Fächern menschlichen Wissens und Könnens der Erste zu sein. Von einer fast allseitigen Begabung, war er Virtuos in allen Künsten, nur nicht Künstler, eben weil er Alles trieb. Was an Gedichten von ihm übrig ist, zeichnet sich durch Feinheit und Wohlklang aus, seine Bilder erkannten selbst die Gegner als gelungen an;[2] daß er Sculpturen zu beurtheilen wußte, als Einer, der selbst den Modellirstab handhabte, zeigen die Statuen aus seiner Villa bei Tibur und in trefflichen Epigrammen hat er die Gedanken älterer Meister schlagend an's Licht gestellt.[3] So war er auch als Soldat. Die Männer von Profession dachten geringschätzig von seinen militärischen Fähigkeiten und doch hat er auch hier mehrmals das Höchste geleistet. Solche Naturen, die zu Allem begabt sind, und es eben im Gegeneinanderwirken der verschiedenen Versuchungen in nichts zu wirklicher Meisterschaft bringen, sind meist in sich unbefriedigt, im letzten Grund unglücklich und in Folge dessen reizbar, launisch, in ihrem Handeln voll Widersprüchen. Hadrians Biograph Spartianus hat diese bizarre Launenhaftigkeit des vielseitig begabten Mannes trefflich charakterisirt. „Hadrian, sagt er, verstand die Kunst zu lieben ebenso wie den Krieg und konnte auch Gladiator sein. Ernst und Lachen, Leutseligkeit und Strenge, Ausgelassenheit und Bedachtsamkeit, Festigkeit,

[1] Dio 66, 17. — [2] Apollodor bei Dio l. c. — [3] Anthol. Gr. Hadr. N. 5.

Freigebigkeit, Verstellung, Muth und Milde waren in ihm geeint. In allen Dingen war er nie derselbe. Die Freunde beschenkte er ohne ihre Bitten, und wenn sie baten gab er gewiß. Daher kam es, daß er alle seine Busenfreunde und Günstlinge nachher als Feinde haßte, wie den Tatianus und Nepos und den Septicius Clarus".[1] Woher sollte dem Kaiser auch Folgerichtigkeit seiner Handlungen kommen, da ihm die innere Einheit fehlte? Von Temperament Melancholiker, stand ihm doch der schärfste Witz zur Verfügung.[2] Von den höchsten Idealen des platonisch Schönen und römisch Großen beseelt, zog ihn doch wieder seine übermächtige Sinnlichkeit zu Beschäftigungen herab, die einem Trimalchio kaum anständen.[3] So vermochte er es, sich zugleich der Freundschaft der edlen Kaiserfrauen und der Knaben des Trajan zu erfreuen und bald das Höchste, bald das Niedrigste zu vollbringen. Dabei trieb er in rastloser Vielgeschäftigkeit Philosophie, Poesie und Redekunst, sang, malte und meißelte, disputirte als Jurist, trieb Medicin an den Krankenbetten und spürte bis zum tollsten Aberglauben eifrig den Geheimnissen der Magie und Astrologie nach. Kaiser Julian sagte von ihm: „Kein Cäsar, ein Sophist", und hat damit eine Seite der Proteusnatur seines Vorgängers ganz richtig bezeichnet.[4] Auch jene häßlichsten Fehler der Eitelkeit und Eifersucht entspringen seinem Virtuosenthum und der meist damit verbundenen innern Haltlosigkeit. Naturen, denen die eigene innere Einheit fehlt, werden stets in der Anerkennung durch andere den nöthigen Halt suchen und Ersatz für die innere Unbefriedigtheit. Damit steht denn ganz im Einklang, daß er allen hergebrachten Urtheilen mit feindseligem Besserwissen entgegentrat. Er zog Cato dem Cicero als Redner, Ennius dem Virgil als Dichter, Cölius Antipater dem Sallust als Historiker vor.[5] Auf dem Gebiete der Aesthetik paradox, war er es auch im Leben. Eine Gelehrten- und Künstlernatur war hier in den Purpur gerathen. Der Reizbarkeit des Grammatikers stand das Beil des Lictors zur Verfügung, das war sein und zuweilen auch der Welt Unglück. Eine äußere Grenze seiner Vielbetreiberei war nicht denkbar, denn seinem rastlosen Forschertrieb stand das ganze Reich und der kaiserliche Fiscus

[1] Spart. Hadr c 13. u. 14. — [2] Spart. Hadr. 15 u. 16. — [3] Spart. Hadr. 4 Corrupisse eum Trajani libertos, curasse delicatos, eosdemque saepe levisse (nicht sepelevisse, was keinen Sinn gibt) per ea tempora quibus in aula familiarior fuit, opinio multa firmavit. — [4] Jul. Caes. p. 835 in Rom. hist. Script. Francof. — [5] Spart. Hadr. 16.

zur Verfügung. So trieb es ihn endlos draußen in den Provinzen umher und diese Regierungsreisen waren immer zugleich auch Forscherreisen. Eine Lieblingsgestalt der ältesten Kirchenväter ist der nach Wahrheit suchende, vornehme Römer, der alle Schulen durchläuft, alle Länder durchstreift und zuletzt selbst an Magie, Kabbalah und des Acherons dunkle Mächte sich wendet, um Wahrheit zu finden. So haben Justin und Clemens Alexandrinus ihre eigene Jugend ausgeschmückt, so hat der bekannte Roman die Jugendgeschichte des römischen Clemens gezeichnet. Das Original dieses Suchenden ist niemand anderes als der kaiserliche Wandrer Hadrian, der es mit jeder philosophischen Schule und jeder Religion versucht hat. Auch die Periodoi des Clemensromans fehlen diesem Leben nicht. Hadrian ist der ewige Reisende, der jetzt bei den Briten das Hochland recognoscirt, dann die Häfen der Provinz Afrika prüft, der die Grenze gegen die Sarmaten abschreitet und dann wieder auf dem Rücken des Kamels die Oase des Memnon aufsucht. Weltkinder spotteten über dieses rastlose, vielgeplagte Leben. So schrieb Florus:

Ego nolo Caesar esse,
Ambulare per Britannos,
Scythicas pati pruinas.

Der Kaiser aber antwortete mit edlem Stolz:

Ego nolo Florus esse,
Ambulare per tabernas,
Latitare per popinas,
Culices pati rotundos.[1]

Ein Leben wie dieses, nur von innern Dispositionen und Launen, nicht von äußern Ereignissen bestimmt, in sich unruhig, zerfahren, planlos, läßt sich schwer chronologisch festhalten. Auch Spartianus ist das nicht geglückt. Man kann nur eine gesunde und eine kranke Periode Hadrians unterscheiden, denn auch darin hat dieser Purpurträger das

[1] Cäsar möcht' ich nicht agiren,
Nach Britannien promeniren,
Und im Scythenlande frieren.

Florus möchte Ich nicht heißen,
Nicht von Kneip' zu Kneipe reisen,
In den schmier'gen Küchen speisen,
Wo die Fliegen einen beißen.

Maß menschlichen Elends ausgekostet, daß er durch lange Jahre hindurch sterben wollte und nicht sterben konnte.

Die ersten Regierungshandlungen des neuen Kaisers sind durchaus charakteristisch. Gerade die militärischen Träger des seitherigen Regiments wurden beseitigt. Eine Aera der Humanität und schönen Künste sollte an die Stelle der kriegerischen Epoche treten. — Präfecten wurden Hadrians ehemaliger Vormund Tatian und der literärische Freund des Kaisers, Similis, der sich ungern dieser Bürde unterzog und sie bald abwarf, um nach langem Geschäftsleben sich noch sieben Jahre auf dem Lande zu vergnügen, worauf er nach Dio sich auf den Grabstein schreiben ließ: „hier liegt Similis, der siebzig Jahre alt ward, gelebt hat er sieben". Der tapfere Lusius Quietus ward aus Palästina abberufen und zwei Jahre später hingerichtet unter der Beschuldigung, er habe mit dem Arabersieger Palma und Trajans Freunden Celsus und Nigrinus sich verabredet, Hadrian auf der Jagd zu beseitigen.

Der Einzug in Rom im Jahr 118 war von den üblichen Gnadenerweisungen begleitet. Dazu gehörte, daß Hadrian das aurum coronarium Italien ganz und den Provinzen zum Theil erließ. Aber sein Trieb, um jeden Preis populär zu werden, veranlaßte ihn schon damals zu übertriebenen Spenden. Im folgenden Jahr 119 verlangte der Krieg gegen die Sarmaten und Alanen seine Anwesenheit in Mösien. Der Anblick, wie die batavische Reiterei Hadrians durch die Donau schwamm, schreckte die Sarmaten.[1] Den Alanen gab er die Geschenke, die sie begehrten[2] und kehrte rasch nach der Hauptstadt zurück, denn der Unwille über die in diese Zeit fallende Ermordung der großen Feldherrn Trajans machte dort seine Gegenwart nöthig. Er reinigte sich durch feierlichen Eid von der Mitschuld am Blut der Gemordeten und erkaufte die Vergebung der Quiriten mit einer Freigebigkeit, die dem Staat und den Nachfolgern gegenüber geradezu gewissenlos war. So ließ er alle, während der Regierung Trajans ausgestellten Privatschuldscheine des Fiscus auf dem Forum Trajans zusammentragen und verbrannte sie angesichts der Säule des großen Vorgängers, der auch liberal, aber zugleich ein Haushalter gewesen war.[3] Sechszig Millionen

[1] Dio (Xiphil.) 69, 9. (p. 355). — [2] Spart. Hadr. 6. 7. — [3] Spart. Hadr c. 7. Ebenso Dio (Xiph.) 69, 8. (354). Bez. Inschriften bei Gregorovius, Hadr. p. 18.

Gulden wurden so auf einen Tag hingegeben, gleichviel ob die Empfänger würdig oder unwürdig, bedürftig oder wohlhabend waren. Dazu kamen Geschenke an das ganze Volk, Erweiterungen der Armenkinderstiftungen Trajans und ähnliche Maßregeln. Sogar notorische Schurken, abgehauste Senatoren, heruntergekommene vornehme Weiber wurden mit Geld überhäuft, um alle Opposition zur Ruhe zu bringen.[1] Die Blutschuld selbst ward auf die Präfecten abgeladen. Statt des Tatian und Similis setzte er nun einen kräftigen Soldaten, den tapfern Judensieger Martius Turbo und Plinius Freund Septicius Clarus ein.[2] In gleicher Weise Geldspenden, Privilegien, Versprechen ausstreuend, zog er dann durch Campanien weiter und schiffte sich von dort nach Gallien ein.[3]

Damit beginnen die Wanderjahre Hadrians. „Der Kaiser, berichtet Dio, reiste nun aus einer Provinz in die andere, nahm die Gegenden und Städte in Augenschein, besah die Burgen und Mauern, von denen er diese in ein passenderes Terrain versetzte, jene abbrach, andere baute. Ueberhaupt richtete er sein Augenmerk nicht nur auf das Heerwesen im Allgemeinen, ich meine auf die Waffen, Maschinen, Gräben, Mauern, Wälle, sondern speciell auf die Lebensverhältnisse, Postirungen und den Charakter jedes einzelnen der Soldaten und Befehlshaber. Gar sehr verbesserte er die durch Weichlichkeit entarteten Sitten. Er übte die Soldaten in allerhand Kampfart, hier lobend, dort tadelnd; alle lehrte er ihre Pflicht thun, und damit sie aus seinem Vorbilde Nutzen zögen, hielt er sich an eine strenge Lebensart, war stets zu Fuß oder zu Pferde. Niemals bestieg er ein Fahrzeug oder einen vierrädrigen Wagen, sein Haupt war unbedeckt, gleichviel ob Frost oder Hitze war, ob celtischer Reif oder der Sonnenbrand Aegyptens ihn belästigte".[4] Die Legionen hatten nicht immer Ursache sich zu freuen, wenn der spartanische Wanderer bei ihnen eintraf. In Gallien legte er sich mit dem gemeinen Mann in's Quartier und theilte mit ihm Käse, Speck und Sauertrank. In Germanien fand er die Garnisonen, wie Trajan sie eingerichtet — also Xanten, Castel, Mainz, Ladenburg, Baden — durchweg zu üppig ausgestattet, und wie er in Mainz die steinerne Brücke ruinirte, so zertrümmerte er den Officieren die Hallen, Grotten, Speisezimmer und Gartensäle, durch die sie sich die Langweile des Garnisonslebens erträglicher gemacht hatten.[5] An andern Orten huldigte er doch auch seiner

[1] Spart. Hadr. 7—9. — [2] Plin. Ep. 1, 15; 1, 1; 7, 28; 8, 1. — [3] Spart. Hadr. 9. — [4] Dio Cass. (Xiphil) 69, 8 (p. 355). — [5] Spartian l. c. cap. 10 u. 11.

Freude an Luxusbauten. Baden-Baden, Aquä, stattete er so prachtvoll aus, daß die Bäderstadt ihn forthin unter ihre Gründer rechnete.[1] Die Hauptquelle (den „Ursprung") faßte er in prachtvollen weißen Marmor, dessen Trümmer noch heute bei Neubauten zu Tag treten. Das ganze Bad bestand aus einer noch sichtbaren, 300' langen Reihe von Wasserbecken und Gemächern, die sich hart unter dem castrum hinzogen.[2] Auch am Grenzwall hat er gebaut und das vergrößerte Augusta Vindelicorum (Augsburg) nahm ihm zu Ehren den Namen Aelia an. Im Jahr 120 zog der Kaiser dann nach Britannien weiter, das sich durch Trajans Abenteuer im Osten zu einem Aufruhr hatte verleiten lassen. Derselbe war bereits niedergeschlagen, doch fand Hadrian für gut, die Provinz durch ähnliche Befestigungen zu sichern, wie man sie in Deutschland erprobt. „Er führte, sagt Spartianus, eine 80,000 Schritt lange Mauer auf, um Barbaren und Römer zu trennen".[3] Gemeint ist der Pictenwall, dessen Reste heute noch zwischen Carlisle und Newkastle an der Tyne sichtbar sind. Eine neue Erfindung Hadrians, die er schon in Germanien zur Anwendung gebracht, war die, daß er vor dem Wall, der aus einer Linie von Castellen, Verschanzungen, Thürmen, Redouten und Gräben bestand, noch eine ausgedehnte Pfahlhecke anlegte, so daß ein plötzlicher Ueberfall nahezu unmöglich ward. Im Ganzen zählte die Linie einundachtzig Castelle.

Begleitet war Hadrian auf dieser Reise von seiner Gemahlin Sabina, dem Präfecten Septitius Clarus und seinem Secretär, dem Historiker Sueton. Die beiden Letztern wurden aber in einer Stunde des Unmuths, wie sie auf Reisen vorzukommen pflegen, weggejagt, als sie, der Gewohnheit des Zusammenseins nachgebend, sich gegen die Kaiserin vertraulicher erzeigten, als es Hadrian angemessen schien.[4] Nach Gallien zurückgekehrt baute Hadrian der Kaiserin Plotina, der er Alles verdankte, bei Nismes (Nemausus) eine herrliche Basilica, überstieg die Pyrenäen und überwinterte zu Tarragona. Der Aufenthalt dort ist durch die Erbauung des prachtvollen Augustustempels bezeichnet und die Begeisterung der Spanier für ihren Landsmann machte sich in der Aufstellung so zahlreicher Kaiserbilder Luft, daß später zu

[1] So eine merovingische Urkunde, die vielleicht auf einer Inschrift zu Baden fußte. Bei Vierordt, bad. Gesch. p. 12. — [2] Auf dem heutigen Markt der Stadt Baden, vom Frauenkloster bis zum Baldreit. — [3] Spart. Hadr. 11. 12. — [4] Spart. 11.

Tarragona ein eigener Beamter ad divi Hadriani statuas curandas besoldet werden mußte.[1] Da rief ihn ein Aufstand der Mauren nach Africa hinüber. Daß es bei seiner Ankunft in Africa seit fünf Jahren zum ersten Male wieder regnete, war ihm und der Provinz ein gutes Zeichen. Er hatte den Mauren ihren Bezwinger Lusius Quietus geraubt und mochte sich um so mehr für verpflichtet halten, selbst die Ordnung wiederherzustellen.[2] Auch seine schwachmüthige Politik im Osten rächte sich. Nicht zufrieden mit der Räumung Armeniens und Mesopotamiens, rüsteten sich die Parther, wieder ein Mal den Euphrat zu überschreiten. Es war die persönliche Anwesenheit des Kaisers an der Ostgränze nöthig, um durch neue Verhandlungen die Gefahr abzuwenden. Seiner Beredtsamkeit gelang das, aber „bella colloquio repressa" waren nicht Roms Liebhaberei. Auch daß er dem Partherkönig nicht nur seine Tochter auslieferte, sondern sogar Trajans stolzeste Trophäe, den goldenen Thron der Arsaciden, herauszugeben versprach, konnte den Quiriten unmöglich gefallen.[3] Zur Erfüllung des letzteren Versprechens ist es auch niemals gekommen.[4]

Wahrscheinlich von dort zurückkehrend kam Hadrian im Winter 124 auf 125 nach Athen, wo sich der Wissensdurstige in die eleusinischen Mysterien einweihen ließ. „Er nahm die Weihe nach dem Beispiel des Herkules und Philippus, erwies den Athenern viele Gutthaten und hatte auch den Vorsitz bei den Wettkämpfen".[5] Von Athen reiste er nach Sicilien und bestieg den Aetna, um den Aufgang der Sonne zu schauen. Man hatte ihm gesagt, daß dieselbe dort stets mit einem Regenbogen aufgehe und er hatte sich oben einen eigenen Thurm zur Wohnung bauen lassen.[6] Von dort kehrte er, bestaubt von all den Irrfahrten, nach Rom zurück.[7] Aber nicht lang hielt er da aus. Vielmehr war er bald wieder Africas Gast und läßt sich dann wieder in Athen nieder. Höchste und letzte Weihen sollen ihm damals die Priester von Eleusis gespendet haben; die Christen Quadratus und Aristides legten ihre Apologien zu seinen Füßen nieder;[8] er selbst nahm den Bau des von Pisistratus begonnenen Tempels des Jupiter Olympius wieder auf und weihte dem eigenen Genius einen Altar.[9] Auch

[1] Inscr. lat 4230. Bei Friedländer 3, 156. — [2] Spart. l. c. 12. — [3] Spart. 13. — [4] Jul. Capitol. Anton. P. 9. — [5] Spart. l. c. c. 13. — [6] Der sog. Thurm des Philosophen auf dem Aetna wird auf Hadrians Besuch bezogen. Friedländer 2, 133. — [7] Spart. l. c. 13. — [8] Euseb. Chron. ad ann. 122 u. 126. — [9] Spart. Hadr. 13.

Asien füllte sich im Verlauf dieser Reise mit Heiligthümern seiner Gottheit und jenen zahllosen Büsten und Statuen, deren trübe, von Leidenschaften ermüdete Züge uns in allen Museen begegnen. Auf dem Felde von Troja meinte er die Gebeine des Ajax gefunden zu haben und veranstaltete ihnen eine Leichenfeier. Die unruhigen Alanen, Sarmaten und Iberer wurden auch jetzt wieder durch großartige Geschenke „besiegt" wie Spartian sich ausdrückt. Selbst eine Cohorte und einen Elephanten gab er an den König der Iberer. Aber nicht immer hatte diese Güte die gewünschte Wirkung, sondern er erlebte es auch, daß etliche dieser kleinen Despoten seine Geschenke zurückwiesen.[1] Um so schärfer fiel sein Zorn auf die Präsides Asiens nieder, die ihre Pflichten versäumt hatten. Namentlich mit dem üppigen Leben in Antiochien war er unzufrieden. Die Soldaten klatschten Beifall in den Theatern und lungerten in den üppigen Hainen von Daphne und waren mehr in den Schenken als unter den Feldzeichen zu finden.[2] Hadrian war so erbittert, daß er schwor, er werde die Provinz Syrien auflösen und Tyrus zur Metropole machen, doch scheint es bei der Drohung geblieben zu sein.[3] Durch Judäa, wo über den Tempelbau, den Hadrian versprochen und dann unterlassen hatte, wieder Unruhen im Gang waren, gelangte der Kaiser um's Jahr 130 nach Aegypten, das sich gleichfalls vor Kurzem noch in religiöser Gährung befunden hatte. Nach langer Zeit der Ungnade war es den Priestern gelungen, einen neuen Apisstier zu entdecken. Aber die Wohlthat der Himmlischen gereichte der Begehrlichkeit der Menschen zum Unheil. Da jeder Ort den Gott herbergen wollte, kam es zum Bürgerkrieg und die Söhne der Unreinen mußten den Streit der Kinder der schwarzen Erde schlichten.[4] Die ägyptischen Juden hofften bereits, dieser Krieg werde ein vernünftiges Ende damit nehmen, daß man den Apis, „der kein Gott für Menschen sei", aus Aegypten austreibe und ein von ihnen untergeschobener sibyllinischer Spruch sprach sich dahin aus.[5] Hadrians Romantik hatte aber auch für den göttlichen Stier ein Herz. Er selbst weilte damals noch in Gallien, aber seine Beamten führten einen Vergleich herbei, der den Frieden wieder herstellte. Jetzt kam der Kaiser selbst, um die beschwichtigte Provinz zu bereisen. An der Grenze zwischen

[1] Spart. Hadr. 13 u. 17. „A nonnullis contemptus est". — [2] Fronto, Princ. Hist. 245 u. 177. — [3] Spart. Hadr. 14. — [4] Spart. Hadr. 12. — [5] Sibyll. VII, 20 f.

Arabien und Aegypten ward er eines Götterzeichens gewürdigt. Er bestieg den Berg Casius, eine Sanddüne östlich von Pelusium (heute Ras el-Kasum). — Als der Kaiser oben ankam, umzog sich der Himmel und bei dem Opfer, das er in dem hier errichteten Tempel des Jupiter darbrachte, fiel ein Blitz nieder, erschlug das Opferthier und den Opferdiener und der Sturm fachte die Flamme des Altars zu heller Lohe an. So stieg der Kaiser befriedigt wieder in die Ebene hinab. Bei Pelusium suchte er vergeblich nach einem Grabmal des Pompejus und von seinen Lippen floß der Vers:

„Er, an Tempeln so reich, entbehrt wie ein Bettler des Grabes".[1]

Hadrian selbst ließ an dem Ort des früheren Denkmals ein neues Grabmal aufrichten. Unter den Professoren Alexandriens glänzte der Kaiser durch Gelehrsamkeit. Er bestieg das Katheder des Museums und disputirte mit den berühmtesten Sophisten. Nilaufwärts fahrend gelangte er nun in das Land der Wunder, nach dem seine Seele schon lange geschmachtet. Jetzt hörte er die Memnonssäule klingen, er sah den neugefundenen Apis, das Dunkel der geheimnißvollen Tempel umfing ihn und wir sehen ihn auf einer Münze abgebildet, wie er dem Jupiter Serapis die Hand reicht, hinter dem die Isis steht, die Isisklapper haltend, nach welcher eine begehrliche Hand sich ausstreckt.[2] Auf jener Reise erfolgte der mysteriöse Tod des Antinous und es beginnt der Cultus des neuen Adonis, dem die Kunst einen so rührenden und für diese Periode höchst charakteristischen Typus der Schwermuth und der Todessehnsucht verdankt.

Die interessanteste Episode dieses Ausflugs war wohl die Wallfahrt des kaiserlichen Hoflagers zum Koloß des Amenophis, der tönenden Memnonssäule. Auf dem westlichen Ufer des Nils ragten aus durcheinander geworfenen Trümmern zwei sitzende Kolosse, die man schon in einer Entfernung von vier Stunden sah. „Der Ort, sagt Philostratus, gleicht einem alten Marktplatze, dergleichen in vormals bewohnten Städten übrig sind, mit Trümmern von Säulen, Spuren von Mauern, Sitzplätzen und Schwellen".[3] Die Kolosse waren aus schwarzen Felsblöcken

---

[1] Dio (Xiphil.) 69, 11. — [2] Vgl. Gregorovius, Hadrian 40. Ueberaus charakteristisch ist auch die Münze des k. k. Münzkab zu Wien. Kaisermünzen No. 495, die Hadrian darstellt, einem Ibis gegenübersitzend, mit dem Sistrum in der Hand. — [3] Philostr. Apoll. 6, 4.

gehauen von 60′ Höhe, nackt bis auf den Schurz, mit jugendlichem unbärtigem Antlitz in aufrechter Haltung. Das Bild nennt Philostratus „gegen den Sonnenstrahl gewendet ... Beide Füße zusammengefügt, nach der Bildweise des Dädalus, die Hände aber gerade auf den Sitz gestemmt, wie wenn ein Sitzender im Begriff ist aufzustehen". Seit ein Erdbeben den obern Theil des einen herabgestürzt hatte, so daß nur noch die Beine, mit den auf den Knien liegenden Händen, an dem Throne hafteten, beobachteten Besucher der Ruinen von Theben ein seltsames Phänomen. Wenn beim Aufgange der Sonne die beiden Kolosse ihre ungeheuren Schatten über die schweigende Erde hinwarfen, erklang aus dem zertrümmerten ein leiser aber deutlicher Ton.[1] So entstand die Vorstellung, daß das Bild Memnons seine Mutter, die Morgenröthe, bei ihrem Aufsteigen begrüße. Die Begleiter des Apollonius, erzählt Philostratus, hatten dem Bild oft in das starre Angesicht gesehen. „Als aber der erste Sonnenstrahl, berichteten sie selbst, den Koloß getroffen, wären sie ihrer Bewunderung nicht mehr Herr gewesen, denn das Bild habe augenblicklich gesprochen, als der Strahl ihm den Mund berührt habe. Die Augen aber seien bei dem Lichte heiter geworden, wie bei Menschen".[2] Nüchterner beschreibt Pausanias, ein jüngerer Zeitgenosse Hadrians, den Memnon in seinem Reisebuch für Griechenland, da wo er von dem klingenden Felsen bei Megara redet: „Noch merkwürdiger, sagt er, ist der Koloß bei Theben in Aegypten, da wo man über den Nil zu den sogenannten Syringen (Königsgräbern) geht. Dort sah ich noch ein sitzendes Bild des Helios, der große Haufe nennt ihn Memnon ..... Der Theil vom Kopf bis zu der Mitte des Körpers ist heruntergeworfen, der übrige sitzt, und täglich bei aufgehender Sonne gibt er einen Laut von sich, den man ungefähr mit einer zersprengten Saite einer Cither oder Lyra vergleichen möchte".[3] Unmöglich konnte Hadrian an diesem Wunder des Alterthums und der Mystik vorübergehen und in zwei Partien suchten er und seine Gattin, im November 130, die klingenden Steintrümmer auf und er sowohl als die „amabilis regina Sabina", sammt den Begleitern Balbinus und Sura, haben ihr „audivi voces divinas" dem Koloß in sein steinernes Bein gemeißelt.[4]

---

[1] Philostr. Apoll. 6, 4. Plin. Hist. nat. 36, 58. — [2] ibidem. — [3] Pausan. 1, 42. — [4] Gau, Denkm. v. Nubien. pag. 8.

Wie befriedigt Hadrian von seinem ägyptischen Ausfluge heimkehrte, beweist die Mühe, die er sich gab, auf seiner Villa zu Tibur die Schauer ägyptischer Tempel nachahmen zu lassen und die Gunst, die er in Griechenland und Italien den Isispriestern zuwendete. Unerwartet brauten sich aber neue Stürme zusammen, als der Kaiser im Jahr 132 aus dem Orient, zunächst aus Syrien, nach seinem geliebten Athen zurückkehrte. Er hatte Syrien kaum verlassen, als die Juden sich erhoben, und im Norden vergalten die Alanen die Pracht seiner Geschenke durch einen Einbruch in das Reich, der sich bis Kappadocien erstreckte.[1] Es bedurfte immerhin einer größeren Machtentfaltung, um beide Provinzen wieder zur Ruhe zu bringen. Der Krieg am kolchischen Meer hatte sich in Hadrians Phantasie mit Erinnerungen an die Argonautensage vergesellschaftet und dieser romantischen Regung verdanken wir die Expedition des Statthalters Kappadociens, Flavius Arrianus, der in seinem berühmten Periplus diese Reise nach dem Reiche des Aëtes beschrieben hat, ein Buch, das für die Wißbegierde, die geographischen Kenntnisse, wie auch für den Wunderglauben der Zeit so sehr bezeichnend ist.[2] Der Kaiser saß indessen, einen kurzen Besuch in der Hauptstadt abgerechnet, zu Athen, wo er sich für das Jahr 133 auf 134 zum Archonten hatte wählen lassen. Er war unter den Cäsaren der erste Griechenfreund, der die Verachtung des Römers gegen die Graeculos nicht theilte. Ihre Schwächen waren auch die seinen, beide Theile verstanden sich und er ging auf ihre Sitten ohne ironischen Vorbehalt ein. Zahlreiche Münzen und Inschriften bezeugen seine Wallfahrten zu allen heiligen Orten des alten Hellas.[3] Die Mysterien sahen ihn in Mitte des Volks und die Hellenen, die für die Flavier nichts gewesen waren als Steuerzahler, huldigten zum ersten Mal einem Herrscher, der einer der Ihren sein wollte. Im griechischen Gewande leitete er als Archon die Dionysien, stiftete ein Panhellenion mit eigenen Spielen und schenkte der Stadt die sämmtlichen Einnahmen der Insel Kephalenia, weil das menschenleere und arme Attika nicht mehr im Stande war, die Stiftungen früherer Größe aufrecht zu erhalten.

Zu Ende des Jahres 134 kam Hadrian, geschwächt bereits an Körper, Geist und Lebensmuth nach Italien zurück, um es von nun

---

[1] Dio Cas. (Xiphilin.) 69, 15. (358). — [2] Ausgabe von Carl Müller, 1846. p. 254 f. Paris, Didot. — [3] Vgl. Hertzberg, Gesch. Griechenl. u. d Röm. p. 304 f.

an nicht mehr zu verlassen. Er saß von da ab meist auf seiner Villa im kühlen Tibur, umgeben von Erinnerungen seiner Reisen und betrachtete selbst sein Leben als abgeschlossen.

Werfen wir von diesem Standpunkt einen Blick zurück auf die Resultate seiner Regierung, so fällt vor Allem seine leidenschaftliche Bauthätigkeit in's Auge. Er war auf seinen Reisen meist umgeben gewesen von Cohorten von Zimmerleuten und Baukünstlern, die seine Inspirationen sofort zu verwirklichen hatten. In allen Provinzen erzählen Straßen, Brücken, Städte, Tempel und Theater von seinem Eifer für das Schöne und Nützliche. Weihgeschenke und Statuen ehren die Himmlischen und mit der Gabe verbindet er oft den treffenden Vers, der der Welt meldet, wem die Gottheit die Gabe verdanke.[1] Während er in Rom sich auf das Nöthige beschränkte, wurde in den Provinzen mächtig gearbeitet. Ganze Städte erhoben sich auf sein Geheiß, so Hadrianotherä in Mysien, Hadrianopolis in Thracien, Antinoopolis in Aegypten und — den Juden erst zum Frohlocken, dann zum bittersten Schmerz — Aelia Capitolina an der Stätte Jerusalems.

Namentlich Griechenland kamen seine Mittel und sein Kunstsinn zu gut. Wenn Athen noch ein Mal aus seinem Ruin wiedererstand und sich nochmals zu einem geistigen Mittelpunkt erhob, so war das hauptsächlich Hadrians Segen. Ein ganzer Stadttheil nahm dort den Namen Hadrianopolis an und noch heute steht der Prachtbogen, den die Athener dem Kaiser zum Dank errichteten und der auf der einen Seite die Inschrift trägt: „Dieß ist Athen, die alte Stadt des Theseus", auf der andern aber: „Dieß ist die Stadt des Hadrian und nicht des Theseus".[2] Der so oft wieder aufgenommene und stets wieder liegen gebliebene Dombau des Olympeion ward von ihm vollendet. Von Pisistratus begonnen, von Antiochus Epiphanes gefördert, lag der Bau seit zweihundert Jahren unberührt. Hadrian vollendete das kolossale Werk, weihte den Tempel ein und füllte ihn mit einem Wald von Statuen. Unter seinen Wegbauten stellen die Isthmusstraße, von seinen Aquäducten die zehn Meilen lange Wasserleitung für Korinth das Höchste dar, was das Alterthum im Hochbau leistete. Die erstere schuf aus dem schwindelnden Bergpfade der skironischen Klippen eine 6000 Fuß lange, bequeme, für Lastwagen gangbare Kunststraße, die andere

[1] Griech. Anthologie unter Hadrian. Nr 1. 2. 5. 6 — [2] Spart. Hadr. 20.

führte aus dem Hochthal des Stymphalos in einem gewaltigen Aquäduct die Fülle kühlen Bergwassers nach Korinth. Der fromme Pausanias erkennt in dieser Fürsorge des Kaisers für die alte Heimath der Götter des Kaisers gläubigen Sinn. „Mit Recht, sagt er, nennen sich nach ihm viele Orte, weil er selbst allem, was heilig zu achten ist, die größte Verehrung erwies... Wie viele Göttertempel er theils von neuem aufgebaut, theils durch Weihgeschenke und Geräthe geschmückt, oder die Geschenke, die er griechischen Städten, zum Theil auch den Barbaren, die ihn baten, gegeben hat, das alles ist zu Athen in dem gemeinschaftlichen Tempel der Götter aufgezeichnet".[1] Angesichts solcher Verdienste verziehen die Hellenen dem Kaiser sogar, daß er ein Amphitheater für Gladiatorenkämpfe baute, obwohl der Cyniker Demonax die Athener aufforderte, ehe sie es blutig einweihten, sollten sie zuvor den Altar der Barmherzigkeit niederreißen.[2]

Unter den Werken in Italien kommt in erster Reihe seine Villa bei Tibur in Betracht. Es gibt wenig Bauten, die so den Stempel ihres Urhebers tragen wie diese Villa. Selbst aus den umbüschten, in einem Blumenmeer versunkenen Trümmern redet noch überall sein Geist zu uns. Auf einem Umkreis von 10 Miglien hatte hier Hadrian alle Plätze und Bauten nachgebildet, die ihm im Reiche lieb und heilig geworden waren. „Wunderbar, sagt Spartian, war sein Bau der tiburtinischen Villa. Er enthielt die berühmtesten Namen aus den Provinzen und Städten; so das Lyceum, die Akademie, das Prytaneum, den Canopus, die Poikile, das Tempe, wie er seine Gebäude benannte. Um auch nichts zu übergehen, ließ er selbst die Unterwelt darstellen".[3] Nachdem das Alter ihm sein Wanderleben unmöglich gemacht, mußten ihn wenig Schritte von den Schauern des Serapistempels zum Blüthenthal Tempe tragen, worauf er dann in der Akademie im Anblick der herrlichsten Statuen der Ruhe genoß, oder zwischen den Doppelsäulen der Stoa Poikile, angesichts der Philosophenstatuen, gelehrte Gespräche pflog. Der Canopus war eine Nachbildung des großen Serapistempels. Man konnte nur zu Wasser zu demselben gelangen, da ein Teich davor lag. Dahinter waren unterirdische Irrgärten, um die Eleusinen zu feiern. Andere unterirdische Gemächer lassen den Hades vermuthen, von dem Spartian spricht, und von dem erzählt wird, Hadrian habe hier, um die Täuschung vollständig zu machen, Verbrecher geißeln lassen,

[1] Paus. I; 5, 5. — [2] Lucian, Demon. 57. — [3] Spart. Hadr 26.

deren dumpf heraufschallendes Klagegeschrei dann die Weherufe des Tartarus darstellen sollte. Den Freuden dieser Welt dienten dagegen zwei Theater und eine mit gelbem Marmor ausgelegte Naumachie, die ihm den Circus und das Amphitheater Roms ersetzten. Aus der Romantik dieses Irrgartens treten wir dann hinüber auf einen von zwei Kasernen und einem Castell umschlossenen Exerzierplatz der Prätorianer, deren der Alleinherrscher auch in seinem Tempe nicht entrathen konnte. Der Innenbau dieser Luststadt muß Alles übertroffen haben, was die Vergangenheit, auch die Trajans, geleistet hatte. Nach der Seite der Eleganz war hier das Höchste erreicht. Von der Herrlichkeit der Mosaikböden und Wände zeugen noch heute die Tauben des Vatikan und die vier scenischen Masken im Pio Clementino, die hier gefunden wurden. Die schönsten Antinousgestalten, so das berühmte Basrelief der Villa Albani und die Statuen im Kapitol und Louvre, ferner die Flora, der Faun aus rosso antico und die beiden Centauren aus giallo antico im Kapitol standen, wie so viele andere unsterbliche Antiken, in diesem Sanssouci des römischen Kaisers.

Auf Rom selbst hat Hadrian, im Verhältniß zu andern Kaisern weniger Arbeit verwendet. Weder Aquäducte, noch Basiliken, noch neue Plätze hatten die Quiriten ihm zu danken. Was er dort schuf, galt ihm selbst. Egoistisch wie ein ägyptischer Despot baute er sein halbes Leben an seinem Grab, das jenseits des Tiber in den Gärten der Domitia liegt. Um zu demselben zu gelangen mußte er die älische Brücke errichten, auf deren Bogen man heute noch geht, aber wo heute die gespreizten Engel des Bernini sich krümmen, standen damals herrliche Götterbilder auf den Emporen. Auch die Tempel seines Vorgängers Trajan und der Plotina rühren von ihm her und vor Allem der Tempel der Venus, der Schutzgöttin des Kaiserthums, und der Roma, dessen Doppelapsis noch heute dem Titusbogen gegenüber stattlich emporragt. Hadrian hatte selbst die Pläne gefertigt und eingedenk der Beleidigung, die ihm der Baumeister Trajans, Apollodor, einst bei einer Bauberathung zugefügt, forderte er nun dessen Ansicht. Der Sophist Favorinus hatte in einem ähnlichen Fall die eigne Meinung cassirt, indem er zu seinen Freunden sagte: „warum soll ich nicht den als den Weisesten anerkennen, der dreißig Legionen hat?“ Apollodor war minder klug. Zwischen dem Erbauer und dem Zerstörer der Donaubrücke konnte nur Haß herrschen und spöttisch schrieb er zurück, die Basis des Tempels sei so nieder, daß der Tempel von der via

sacra aus nicht zur Geltung komme; ein Gewölbe darunter würde dem Amphitheater zu gut gekommen sein, dessen Maschinen man in demselben unbemerkt hätte verbergen und wieder vorschieben können. Die Bildnisse der Venus und Roma aber seien zu groß, denn wenn die Göttinnen aufständen, könnten sie nicht durch die Thüre. Eine solche Kritik war mehr als Hadrian zu ertragen vermochte. Der Altmeister römischer Architektur bezahlte seine anmaßenden Worte mit dem Leben.[1] Neidloser handelte er bei der Restauration des Pantheon, das unter Trajan von einem Blitzstrahl getroffen worden und das ohne seine Erneuerung zur Ruine geworden wäre.[2] Auch die Basilika des Neptun, die Septa, das Forum des Augustus und die Bäder des Agrippa stellte er her, ohne sie den alten Namen zu entziehn.[3] Von seinem Interesse für die Kunstthätigkeit auch im Kleinen gibt es eine Vorstellung, wenn uns berichtet wird, daß Mark Aurel zwei Monate lang an den goldenen, krystallenen und murrhinischen Bechern, den Gemmen, Kameen und sonstigen Edelsteinen Hadrians zu versteigern hatte und mit dem Erlös die Kosten seines Markomannenkriegs bestritt.[4] Insbesondere hatte er eine Vorliebe für geschnittene Smaragde und die ägyptischen Gruben wurden eifrig nach dem seltenen Stein durchsucht.[5]

Gewinnt man durch diesen Ueberblick über die Schöpfungen Hadrians im Ganzen doch ein günstiges Urtheil über die Resultate seines unruhigen Lebens, so muß dasselbe auch in Betreff der Verwaltung gesagt werden. Hadrians eigene Reiselust kam dem Verkehr des ganzen Reichs zu gut. Nicht nur die Straßen waren in musterhaftem Zustand, sondern auch die Posten wurden durch ihn den Provinzen abgenommen und dem Fiscus zur Last gelegt.[6] Auch die Rechtspflege besserte er. Seine humanen und religiösen Ideale brachten es mit sich, daß er Nothständen abhalf, an denen das classische Rom in empörender Gleichgültigkeit vorübergegangen war. Er war es, der im Sinne der sich regenden christlichen Forderungen die Sklavengesetzgebung einer Reform unterwarf und den Herrn verbot, ihre Sklaven willkürlich zu tödten. Er untersagte, was der Menschenfreund Seneca als selbstverständliches Recht der Herrn bezeichnet hatte, Sklaven und Sklavinen an Kuppler zu verkaufen, auch hob er die scheußlichen Ergastula auf.[7]

---

[1] Nach Dio (Xiphil.) 69, 4. — [2] Spart. Hadr. 19. — [3] ibid. — [4] Jul Capitol. M. Anton. 17. — [5] Friedländer a. a. O. 1, 53. — [6] Spart. Hadr. 7. — [7] Spart. Hadr. 18. Vgl. Juvenal. 6, 219 223.

Desgleichen war er es, der das barbarische Gesetz abschaffte, das gleichfalls Seneca zuletzt vollzogen hatte, daß im Fall der Ermordung eines Herrn durch seinen Sklaven das ganze Gesinde desselben zu tödten sei.[1] Epoche machte unter solchen Umständen eine Entscheidung des Kaisers, der eine römische Megäre, die ihre Sklaven unmenschlich mißhandelt hatte, fünf Jahre nach einer Insel verwies.[2]

Die bessern Klassen suchte Hadrian zu altrömischem Ansehn zu erheben. Er verlangte von den Rittern, sie sollten stets in der Toga gehen und suchte ihre Lage durch Verleihung von einträglichen Aemtern zu heben.[3] Von ihnen, statt von Freigelassenen, wurde forthin auch der Dienst seiner Kanzlei besorgt. Den Eintritt in die Curie erschwerte er, und, indem er selbst das Consulat nur drei Mal bekleidete, trat er einen Theil des Purpurs den Vätern ab. Jene Politik der Concessionen, die ihn nach außen leitete, war ihm so auch im Innern Grundsatz. Die ausübende Gewalt legte er in Sachen der Rechtspflege und Verwaltung in die Hand des Präfectus Urbis und die militärische in die des Präfectus Prätorio. Sie führten in dem Consistorium die Hauptstimmen. In demselben saßen aber unter Hadrian nicht Günstlinge wie vordem, sondern wirkliche Rechtsgelehrte, wie Julius Celsus, Salvius Julianus, Neratius Priscus u. A.[4] So wurde das Consistorium seiner privaten Stellung enthoben und stellte einen wirklichen Staatsrath dar, dessen Vorsitzender der Präfectus Prätorio war. Die Anzahl einzelner Gesetze, die erlassen wurde, ist in Folge einer solchen Einrichtung eine sehr große gewesen, namentlich aber nahm der Prozeß der Codification jetzt einen lebhaften Aufschwung. Die verschiedenen Edicte des Stadt- und Fremdenprätors in Rom wurden zu einem, dem edictum perpetuum,[5] die der Proconsuln zu einem edictum provinciale zusammengezogen[6] und das gesammte also vereinfachte Landrecht durch Senatsbeschluß zum Reichsgesetz erhoben. So sind namentlich unter Hadrian die Rechtsformen geschaffen worden, die bis in die Zeiten Justinians die herrschenden blieben. Wie leidenschaftlich auch nach seinem Tode zunächst Hadrians Feinde das Wort gegen ihn nahmen, alle jene Werke legen doch Zeugniß auch für die Größe seiner Regierung ab. Mauretanien und Libyen, Sicilien und Macedonien, Achaja und Bithynien nennen auf ihren Münzen den Hadrian

[1] Spart. Hadr. 18. — [2] Digg. I; C, 2. — [3] Spart. l. c. 8. 22. — [4] Spart. l. c. 18. — [5] Eutr. 8, 9. — [6] Näheres bei Rudorff, röm. Rechtsgesch. p. 268 f.

ihren Restitutor,[1] für das Heer war er der restitutor disciplinae[2] und als die tellus stabilita und das saeculum aureum wird seine Regierungszeit auf Denkmünzen gepriesen.[3]

Auch das persönliche Auftreten des Kaisers verdiente manchfache Anerkennung. Sein Hof war eine Sammlung der vornehmsten Geister des Reichs und mit den Abkommen der alten Geschlechter verkehrte Hadrian als mit seines Gleichen. Er besuchte ihre Villen, fuhr mit ihnen zu vier Personen im Wagen aus und erwiederte ihre Einladungen. Unter den gelehrten Freunden sind die Philosophen Epiktet, Favorinus und Heliodor die bekanntesten, unter den Künstlern der Architekt Decrianus.[4] Am beliebtesten war bei dem Kaiser der kluge Arelatenser, der Sophist Favorinus, der der Ansicht huldigte, ein Mann mit dreißig Legionen habe immer Recht. Man ersieht daraus, daß der Hof doch mehr geistreich belebt als behaglich war. Zwar war der Umgang mit dem Cäsar von den lässigsten Formen. Er vertrug die spitzesten Antworten, da er die spitzeste zu überbieten verstand, aber die Hausfreunde wußten sehr wohl, daß der Kaiser sie zugleich behorchen lasse und daß man Ursache habe, auf der Hut zu sein. Seine Gattin liebte er nicht. Wäre er ein Privatmann gewesen, so hätte er die stets Uebellaunige — „morosam et asperam“ — weggeschickt, wie er selbst sagte. Die Sophisten, die seinen Haushalt bildeten, mußten den schnödesten Spott von ihm erdulden, aber seine Geschenke versöhnten dann wieder die verletzte Eitelkeit.[5] Oft badete er öffentlich. Einst saß er dabei, wie einer seiner alten Soldaten sich an der Wand abrieb, weil ihm ein Sklave zum Frottiren fehlte, sofort schenkte der Kaiser ihm einen solchen, sammt den Unterhaltungskosten. Als aber das folgende Mal ihrer zwei das gleiche Manoeuvre machten, erhielten sie lediglich den Rath, es möge doch Einer dem Andern beistehn.[6] Ein Alter ward abgewiesen und schrieb das seinem struppigen weißen Haar und ungekämmtem Barte zu, so kam er wieder, schön gekämmt mit gefärbten Locken, Hadrian aber erwiederte: „Das habe ich schon Deinem Vater abgeschlagen“.[7] Ebenso bezeichnend ist es, daß er einen seiner Sklaven, den er, einen Senator zur Rechten, einen andern zur Linken, im Garten wandeln sah, sofort zwischen den betroffenen Herrn

---

[1] Eckhel doctr. nummor. VI, p. 486–501. — [2] ibid. p. 503. — [3] ibid. p. 507. 508. 509. — [4] Spart. Hadr. 19. — [5] ibid. 15. — [6] Spart. Hadr. 17. — [7] Spart. Hadr. 20.

eine Ohrfeige geben ließ, damit er nicht mehr zwischen Männern einhergehe, deren Sklave er in einer Stunde sein könnte.[1] Ein solches bizarres Schwanken zwischen vertraulicher Herablassung und argwöhnischem Herrensinn zeigt, wie der Mann auch in den Jahren seiner Kraft niemals eine harmonische und kernhafte Natur im Stile Vespasians oder Trajans gewesen ist. Deßhalb wußten die Alten auch nicht, ob sie ihn den guten oder schlimmen Kaisern zuzählen wollten?

Mit seiner Rückkehr nach Rom beginnt dann die Periode krankhafter Verdüsterung, in der fast nur noch verkehrte Entschließungen und schlimme Thaten von ihm berichtet werden. Zwar war er bei seiner bleibenden Rückkehr nach Italien im Jahr 134 erst achtundfünfzig Jahre alt, aber er selbst hatte offenbar mit der Welt abgeschlossen. Wer so viel versucht und so viel aufgegeben wie er, altert vor der Zeit. Lebensüberdruß gähnte ihn an. Die alte römische Tradition hatte er abgeworfen und die ästhetisch philosophischen Ideale, der Cultus des eigenen Ich, befriedigten ihn nicht. Mit allen traditionellen Urtheilen Roms über das Wohl des Reichs, den Werth der Eroberungen, den Rang der Schriftsteller war er zerfallen. Rom wollte groß sein, er hatte ganze Provinzen weggeschenkt, Rom wollte die Nachbarn schrecken, er hatte ihre Freundschaft erkauft, Rom war die Stadt, er lebte der Provinz. Römische Klassiker waren den Andern die Schriftsteller der augusteischen Zeit, ihm die herben Stilisten aus den Tagen der Gracchen und Scipionen.[2] Nicht in den Traditionen der Väter, sondern in der Pflege der eigenen Individualität hatte er als ächter Schüler der Zeitphilosophie das Glück gesucht und war jämmerlich gescheitert. Eine religiöse Stimmung hatte ihn durch's ganze Leben begleitet. Sie steigerte sich jetzt zu vollendetem Mysticismus. Seine Krankheit nahm zu und fortgesetzte Blutverluste und das damit verbundene Schwächegefühl nöthigten ihn, an einen Mitregenten und Nachfolger zu denken. Eine schwere Zeit, denn es lag in seiner eifersüchtigen Natur, daß sobald er dem Einen sich zugeneigt hatte und er an seiner Umgebung die Wirkung der neu aufgehenden Größe wahrzunehmen meinte, seine Liebe sich sofort in bittern Haß verwandelte. Hatte er frühere Versuche sein Mißtrauen aufzustacheln, mit dem Witze abgefertigt, „noch keiner habe jemals seinen Nachfolger hingerichtet", so fing doch jetzt der Neid an, ihn zu quälen. Die körperliche Reiz-

[1] Spart. 21. — [2] Spart. Hadr. 16.

barkeit steigerte sich und machte aus dem meist liebenswürdigen, wenn auch launenhaften Herrscher, rasch einen vollendeten Wütherich. Man hatte früher gerade seine Güte gegen geringe Leute gerühmt. Eine Frau hatte ihn aufgehalten, er erwiederte, ich habe nicht Zeit. „So sei auch nicht Cäsar", schrie sie ihm nach, und er kehrte um und erfüllte ihre Bitte. Ein geisteskranker Sklave hatte ihn in Gallien mit dem Schwert angefallen, er übergab ihn den Aerzten zur Heilung. Jetzt dagegen war er der Schrecken seiner Umgebung. So wenig beherrschte er sich selbst, daß er um eines geringen Versehens willen einem Sklaven mit dem Schreibergriffel das Auge ausstieß. Als er dann weich geworden dem Mann befahl, er möge sich eine Gnade ausbitten, erwiederte der Mißhandelte: „Gib mir mein Auge wieder, Cäsar!" Seine Gattin erduldete Unsägliches und nur mit Zagen nahten die alten Genossen dem Herrscher, der sonst eben dafür gerühmt worden war, daß er mit jedem Freunde auf gleichem Fuße verkehre und im Umgang anregend und mittheilsam wie wenige sei. Die nächste Anwartschaft auf die Gewalt schien sein Schwager, der alte Servianus und dessen Neffe Fuscus zu haben. Da wurden dem Kaiser, als er krank in seiner Villa bei Tibur lag, berichtet, daß beide sich mit Götterspruchen und Wahrsagungen zu ihren Gunsten trügen, und daß der greise Schwager in militärischer Haltung die Wachtposten besuche und kaiserliche Diener beschenkt habe. Sofort erklärte sich Hadrian für Lucius Commodus Verus und als Servianus mit seinem Unwillen nicht zurück hielt, mußte der neunzigjährige Mann, sammt seinem achtzehnjährigen Neffen sterben. Dio berichtet, Servianus habe vor seinem Ende noch den Göttern Weihrauch gestreut und den Wunsch ausgesprochen: „möge Hadrian zu sterben wünschen und nicht sterben können", ein Fluch, der furchtbar an dem Kaiser in Erfüllung ging. Auch die alten Freunde Pletorius Nepos und Terentius Gentianus fielen jetzt in Ungnade. — Seine Gattin Sabina, die er mehr und mehr wie eine Sklavin behandelte, ließ er vergiften und dann unter die Götter aufnehmen.[1]

Der Mann, den er seinen bewährten Freunden vorgezogen hatte, L. Ceionius Commodus Verus Aelius war sein zweiter Antinous und Leistungen, die jenen in den Nil getrieben haben sollen, erhoben diesen auf den Kaiserthron.[2] Verus war von derselben majestätisch ernsten Schönheit, durch die der erste Liebling den sinnlichen Hadrian

[1] Aurel. Vict. Epit. in Adr. p. 389. — [2] Spart. Ael. Verus 3.

gefesselt. Er war ein angenehmer Gesellschafter und hatte eine eigene Pastete, sowie eine besondere Sorte von Polstern erfunden, die der sonst so spartanische Kaiser sich hatte gefallen lassen. Die Zeit war lang vorüber, in der der kaiserliche Wanderer, um Trajan zu überbieten, überhaupt weder Wagen, Sänfte, noch Pferd gebrauchte. Was aus der Villa bei Tibur zu Tag gekommen ist, bezeugt den raffinirtesten Luxus und in diesen Salons hatte sich Verus Aelius erprobt. Verheirathet war der Günstling mit Domitia Lucilla, der Tochter des Nigrinus, mit der er den nachmaligen Mitregenten L. Aurelius Verus erzeugte. Aber eine Schaar von Freundinnen umgab ihn stets und man wußte viel von dem Raffinement seines Harems zu erzählen, wo er auf Rosenblättern, unter Decken mit Lilien bestreut ruhte, und Ovids ars amatoria las. Als seine Gattin über diese Wirthschaft klagte, erwiederte Verus mit der Höflichkeit eines vollendeten Weltmanns: „Laß meine Leidenschaften den Andern, der Name Gattin bezeichnet die Ehre, nicht das Vergnügen".[1] Das Reich wäre in solchen Händen einer trüben Zukunft entgegen gegangen. Aber der Wüstling hatte seine Kräfte vor der Zeit erschöpft. Auf die Münzen, die zur Feier seiner Adoption geprägt wurden, setzte er den Kopf des Aeskulap. Gelegentlich entdeckte der Kaiser, daß der brustkranke Mitregent nicht ein Mal den Schild, geschweige das Schwert zu handhaben vermöge, und äußerte bitter, er habe sich auf eine baufällige Mauer gestützt und 300 Millionen Sestertien vergeblich verschenkt. In der That war Verus nicht viel über ein Jahr Cäsar, da starb er an einem zu heftig wirkenden Heiltrank. Der kranke Mann in Tibur wählte nun den Schwager seines gestorbenen Lieblings, den Aurelius Antoninus zum Cäsar und damit dem Staate doch etwas von Verus verbleibe, sollte der Nachfolger den Sohn desselben, Lucius Verus, und seinen eigenen Neffen, M. Aurelius Antoninus adoptiren. Dieses Mal hatte die Superstition die Entscheidung eingegeben. In rathloser Stunde war Hadrians Blick auf Antoninus gefallen, der mit rührender Sorgfalt seinen greisen Schwiegervater am Arm in den Senat führte.[2] Der Knabe Mark Aurel aber hatte bei den Tänzen der Salier seinen Kranz, der nach der Statue des Mars zu werfen war, dem Gotte mitten auf's Haupt gesetzt, worin Hadrian ein Omen sah.[3] Dennoch war, den

[1] Spart. Ael. Verus 5. - [2] Jul. Capitol. Ant. Pius. 4. — [3] Jul. Capitol. M. Anton. 4.

Sohn des Verus abgerechnet, die Wahl eine gute. Antonin war schon länger im Rathe Hadrians und hatte mehrfach besänftigend und mildernd auf Hadrians krankhafte Entschließungen eingewirkt.[1] Seine Gattin Faustina freilich war so wenig wie ihre gleichnamige Tochter, die berüchtigte Gemahlin M. Aurels, ein Tugendspiegel, doch starb sie früh.

Der Zustand des Kaisers ward inzwischen immer trostloser. Der Fluch des Servianus ging im vollen Umfang an ihm in Erfüllung. Er seufzte nach dem Tode und konnte nicht sterben. Zu seinem Blutmangel trat die Wassersucht. Den wissenschaftlichen Aerzten mißtrauend, nahm er zu den Magiern seine Zuflucht. Sie zapften ihm das Wasser ab, aber die Anschwellungen kehrten wieder. Vergeblich bat er um Gift oder ein Schwert. Dem rohsten seiner Sklaven bot er Freiheit und Reichthum, falls er ihn mit dem Dolche da treffe, wo der Arzt Hermogenes die Stelle des Herzens bezeichnet hatte. Aber der Mann dachte an Epaphroditus Schicksal unter Domitian. Er entfloh und ließ den kranken Fürsten die Zaubergärten seiner Villa mit seinen Schmerzenslauten füllen. Rührende Seufzer sind uns von dem Sterbelager des Kaisers erhalten, denn er dichtete in den Stunden, die frei von Schmerz waren:

Animula, vagula, blandula,
Hospes, comesque corporis,
Quae nunc abibis in loca
Pallidula, rigida, nudula,
Nec ut soles, dabis jocos.

„Unstetes, zärtliches Seelchen, du,
So lange des Leibes Gesellin und Gast,
Wohin du arme wanderst du jetzt,
Bleich, ohne Hülle, schaudernd vor Frost?
Vorbei ist Scherzen und Kosen nun!“[2]

Endlich fand er ein Mittel, sein Leiden zu kürzen. Sich auszuhungern erlaubte der brennende Durst nicht, den sein Zustand mit sich führte. Da sündigte er absichtlich gegen die Diät. Auch trat er todtkrank eine Reise nach Bajä an und fand dort am 10. Juli 138 die gewünschte Erlösung von seinen Leiden. Er hatte sein Leben auf 62 Jahre,

[1] Jul. Capitol. Ant Pius 3. — [2] Nach der freien Uebersetzung von Friedländer.

5 Monate und 17 Tage gebracht und war 21 Jahre und 11 Monate Kaiser gewesen. Beigesetzt wurde er in der moles Hadriani, dem kolossalen Rundbau, den er als Mausoleum für sich und sein Haus, gegenüber der nach ihm so genannten älischen Brücke (Ponte S. Angelo) am Tiber errichtet hatte. Es ist die Engelsburg, die nachmals den Nachfolgern des Simon Petrus zum Bollwerk diente. Der Senat, stets tapfer gegen todte Kaiser, weigerte, um seiner letzten Mordthaten willen, Hadrian die Apotheose. Aurelius Antoninus setzte sie dennoch durch und sofort begrüßte ihn derselbe Senat, ob solcher Pietät, als Antoninus Pius.[1]

Die Büsten, die uns in großer Anzahl von Hadrian erhalten sind, da er selbst die Welt mit ihnen füllte, entsprechen durchaus den Erzählungen der Alten von seinem Wesen. Schon daß er seiner Stellung und römischer Sitte zuwider den Bart trägt, angeblich, um eine Warze zu verbergen, verräth seine launenhafte Subjectivität. Die tausend unruhigen Falten des verlebten Angesichts erzählen die Geschichte eines reizbaren, von stets neuen Eindrücken bewegten, von einer Aufregung zur andern überspringenden Gemüths, das zu keiner Einheit der Lebensstimmung kommen konnte, bis die Zeit alle Unruhe in einem ununterbrochenen Gefühl der Müdigkeit auflöste. Daher die schlaffen Wangen und der nach unten gerichtete, starre Blick. Man kann diese Züge weder lieben noch ihnen vertrauen und doch ziehn sie uns immer wieder an und erfüllen uns mit innigstem Mitgefühl.

2. Hadrians Mysticismus.

Das Gesammturtheil über Hadrian wird immer dahin lauten, daß dieser Kosmopolit auf dem Throne kein Römer im alten Sinn des Worts mehr war. Von keinem andern Cäsar konnte man erzählen, daß er Blumen malte und Figuren modellirte, daß er Tage daran setzte, um berühmte Aussichtspunkte wie den Casius und Aetna zu besteigen und am Morgen die Herrlichkeit des Sonnenaufgangs zu genießen, daß er die Memnonssäule besuchte, um ihr Tönen zu hören

[1] Wenigstens ist das die wahrscheinlichste Ableitung des Namens. Vgl. Spart. Hadr. 24.

und seinen Namen in sie einzumeißeln, daß er Expeditionen veranstaltete, nicht um der Kundschafterei willen, sondern die Welt mit einer Reisebeschreibung zu bereichern. Dieser Trieb, alles Große aufzusuchen, nicht um es zu besitzen, sondern um es gesehen zu haben, ist unrömisch, sentimental, modern, und so stellt der Cäsar in seiner eigenen Person den Verfall des römischen Geistes dar. Er mehr als Julian, von dem man den Ausdruck gebraucht hat, ist der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren. Losgelöst von dem Rückhalt, den das Leben in den überlieferten römischen Formen gab, war er in ein unsicheres Tasten und Suchen gerathen und war ganz das Kind einer religiös gestimmten Zeit, die sich abhängig fühlte von einer geheimnißvollen göttlichen Macht, aber nicht wußte, in welchem der überlieferten Culte dieselbe zu suchen sei? So ist es charakteristisch, was Aelius Lampridius berichtet,[1] der Kaiser habe überall räthselhafte Tempel ohne Götterbilder errichtet, später Hadrianstempel genannt, angeblich christliche Basiliken, wie Lampridius geneigt ist anzunehmen, thatsächlich wohl Heiligthümer, entweder seinem Genius gewidmet oder der Gottheit überhaupt, dem „unbekannten Gotte" — seu deo, seu deae — jenem Wesen, das er ahnte, suchte und nicht zu nennen vermag, wie denn ein Schriftsteller dieser Zeit, der Verfasser der Apostelgeschichte, diesem Suchen der Besten nach dem „unbekannten Gotte" zu einem treffenden Ausdruck verholfen hat. Auch wird gerade von Hadrian berichtet, daß er nach der Weise jener Sühnealtäre des Epimenides,[2] auf die die Apostelgeschichte anspielt, Unglücksfälle, Erdbeben und Seuchen eifrig mit alterthümlichen Sühnmitteln bekämpft habe.[3]

Kaiser Julian schildert den ihm wenig sympathischen kaiserlichen „Schwätzer" mit den Worten: „Ein Mann mit starkem Bart, der neben Anderm auch mit den Musenkünsten sich beschäftigte, oft nach dem Himmel blickte und mit geheimen Dingen sich viel zu thun machte".[4] — Schon der Kreis, von dem er ausgegangen, war ein religiös erweckter gewesen. Sein Oheim Aelius Hadrianus war als Astrolog bekannt und hatte des Neffen Schicksal in den Sternen gelesen.[5] Die kaiserlichen Frauen sowohl, wie sein Gönner Sura, huldigten der neuen schwärmerischen Richtung, die am Hofe jene mystische Atmosphäre erzeugte, welche erst der philosophische Mark Aurel aus

[1] In der vita Sev. Alex. c. 43. — [2] Vgl Bd. I, 614. — [3] Spart. Hadr. 21. — [4] Jul. Caes. Eing. — [5] Spartian. Hadrian. 2.

dem Palatium austrieb. Ist doch der Freund des Plinius, dem dieser seine Spukgeschichten berichtet,[1] eben der Sura, dem Hadrian seine Erhöhung verdankt. Ein anderer Sura, der ägyptische Präfect Petr. Sura Mamertinus aber ist der Verfasser der metrischen Inschrift auf der Memnonssäule, die den Rückzug der Götter aus der sündigen Welt beklagt. Sie flohen:

„Meidend der Menschen freveln Trug und häßliches Schelten
Und die tückischen Herzen, bewegt von heimlichen Sorgen.
Aber sie kehrten zurück in Hadrians frommem Jahrhundert.
Wieder tönte der Fels, begrüßend Tage wie vordem.
Treu sind die Götter. Jetzt ward es kund. Als Zeuge spricht Memnon".[2]

Der Aberglaube des jüngern Plinius ist bekannt. Diesem steht dann wieder der Historiker Bruttius nah, der in seinen Werken von dem Martyrium der nach der Insel Pontia verbannten jüngeren Domitilla Notiz nahm[3] und dessen Namen man hart neben dem Cömeterium eben dieser Domitilla begegnet,[4] aus welchen beiden Thatsachen sich mindestens ein Achten auf das Christenthum ergibt. Gleichfalls der neuen superstitiösen Frömmigkeit huldigte Hadrians nächster Vertrauter, sein Freigelassener Phlegon von Tralles, durch den und unter dessen Namen er seine Biographie schrieb. Ihm verdanken wir die Gespenstergeschichte, die Göthe in der Braut von Korinth bearbeitete und die bei ihm noch schauerlicher lautet, indem man bei Eröffnung des Grabes der Braut statt ihrer Reste nur die Geschenke findet, die sie seit ihrem Tode nächtlicher Weile von ihrem Geliebten mitgenommen hat.[5] In dem 13. oder 14. Buche seiner Chronika soll Phlegon auch der Sonnenfinsterniß und des Erdbebens beim Kreuzestode Christi als einer Thatsache erwähnt haben,[6] auch habe er einer in Erfüllung gegangenen Prophezeiung des Petrus gedacht, nur daß er sie aus Mißverständniß Christo in den Mund gelegt hätte.[7] Der treuste Spiegel der religiösen Tendenzen des Hofes aber ist Sueton, der magister epistolarum Hadrians, dessen Kaiserbiographien zur Hälfte aus den Tischgesprächen des Kaisers geschöpft sein dürften. Er hat mit wahrem Bienenfleiß alle Vorzeichen,

[1] Ep. 7, 27. — [2] Die ganze Inschrift in: Gau, Antiquit. de la Nubie. Paris 1822. p. 8. — [3] Euseb. Chron. zum Jahr 98. — [4] Rossi, Rom. sott. 2, 318 f. — [5] Siehe bei Friedländer 3, 644. — [6] Orig c. Cels. 2, 33. — [7] Ibidem 2, 14.

Wunder und Warnungen zusammengetragen, die von August bis Domitian im Palatium und anderwärts gespuckt haben und wie weit der Glaube der Freunde Hadrians ging, ersehen wir, wenn Sueton ganz ernsthaft berichtet, Augustus habe als Kind einmal auf einem Familiengut den quakenden Fröschen Schweigen geboten, die Frösche aber hätten nicht nur diesem Geheiße gefolgt, sondern sie hätten auch seit jener Zeit in der dortigen Gegend keine Stimme mehr.[1] Das Publicum kannte diesen Aberglauben des Kaisers, der an heiligen Tagen sogar den Empfang im Palast abstellte,[2] recht wohl. Es kam vor, daß Leute, denen Hadrian zürnte, in seiner Berechnung seiner Superstition sich mit Träumen und Gesichten ausredeten[3] oder daß die Umgebung seinem Glauben an das Wunderbare durch Täuschungen die erwünschte Nahrung zuwendete, um ihn dann freilich hinterrücks zu verlachen.[4]

Wenn Spartian dagegen berichtet, Hadrian habe die römischen Götter geehrt, fremde Superstitionen verachtet, so ist das mit Einschränkung zu verstehen. Es ist richtig, daß der Kaiser das Christenthum und den gleichfalls im Verdacht von Menschenopfern stehenden Mithrasdienst verfolgte und in seiner letzten Periode den Juden sogar die Beschneidung ihrer Kinder untersagen wollte. Dagegen die Isispriester, Chaldäer und Magier bildeten je länger, je mehr seinen Hof und wie in die eleusinischen Mysterien, so hatte er sich auch in die von Samothrake einweihen lassen. In der Villa zu Tibur hatte er ein eigenes Kanopus mit ägyptischem Tempel, in dem er in bizarrer Selbstverspottung hinter dem Adyton einen hohlen Raum anbrachte, aus dem die Serapispriester ihre Prophezeiungen konnten erschallen lassen. Weit entfernt von Verachtung fremder Culte, kündigt sich vielmehr der Synkretismus der späteren Cäsaren in ihm an. Er schloß keinen bekannten noch unbekannten Gott von seiner Verehrung aus und selbst die heilige Schlange Indiens erfreute sich seines Dienstes.[5] Dabei war es eine Sache seines persönlichen Stolzes, daß er die Zukunft zugleich nach kabbalistischen Künsten erforschen und allezeit mit einem glücklichen Vers bereit, sie auch sofort in götterwürdigem Spruche zu offenbaren vermöge.[6] Nach seiner Mathesis pflegte er sich am ersten Januar hinzusetzen und bis zu dem letzten December festzustellen, was

[1] Siehe die Sammlung von Prodigien: Suet. Aug. 92—97. — [2] Dio Cass. 69, 7. — [3] Dio Cass. 69, 3. — [4] Spartian. 23. Dio 69, 11. — [5] Dio 69, 16. — [6] Spart. Hadr. 14. Vgl. 15: oratione et versu promptissimus.

nach Sternenlauf und Zahlenlehre ihm zustoßen könne[1] und Marius Maximus will in der That von einer solchen prophetischen Biographie wissen, die im Nachlaß des Kaisers gefunden worden sei, die die Ereignisse jedes Tags bis auf die Stunde genau bezeichnet habe.[2] Die Antiochener erzählten, Hadrian habe in den letzten Tagen des Kaisers Trajan häufig bei der kastalischen Quelle gesessen, um aus ihrem Murmeln und Glucken die Zukunft zu erhorchen. Deßhalb die neue Fassung des heiligen Wassers bei seinem Regierungsantritt, die dem profanen Volk den Zutritt wehrte.

Spartian hat dieses Aberglaubens, mit dem Hadrian spielte, bis derselbe mit ihm zu spielen anfing, mehrfach erwähnt. Schon der junge Mann hält auf Vorzeichen und Träume. Als er als Volkstribun beim Regen nach der Pänula griff, deren sich alle zu bedienen pflegten außer dem Imperator, dem sie so wenig ziemte, wie dem König der Regenschirm, hatte er die seine verloren. Er nahm das als Omen, daß er zu Höherem bestimmt sei. Als bereits kühnere Hoffnungen seine Brust schwellten, Trajans Liebe aber zu erkalten schien, befragte er Virgil, welches seine Zukunft sein werde? Er entrollte das sechste Buch, wo die Sibylle von Kumä Aeneas die Orakel über Rom ertheilt, und sein Blick fiel auf die Worte V. 809—813:

„Doch wer trägt dort fern, bekränzt mit dem Zweig der Olive,
Opfergeräth? Ich kenne das Haar des römischen Königs,
Und das grauende Kinn, der zuerst die Stadt durch Gesetze
Gründen wird, von Kures, der kleinen, aus dürftigem Lande
Hergeschickt in das mächtige Reich".

Paßte das Alles nicht auch auf ihn, den Spanier, dessen Haus aus einer kleinen Provinzialstadt stammte? Kein Orakel blieb seitdem unbefragt und die Priester hatten für vornehme Frager dieses Standes stets dieselbe Antwort.[3] So kehrte Hadrian am Abend seines Lebens, als er Verus adoptirt hatte, zur Befragung des heiligen Sängers zurück, der ihm nicht gelogen. Man sagt, er habe den Bescheid gefunden, daß Verus niemals herrschen werde. Andere gingen noch weiter und meinten, nur darum habe er Verus adoptirt, weil er nach dessen

[1] Spart. Hadr. 16. — [2] Spart. Aelius Verus 3. Nach der andern Stelle Hadr. 16 hätte es sich vielmehr um das Auffinden günstiger Constellationen für bestimmte Verrichtungen bei diesem astrologischen Geschäftskalender gehandelt. — [3] Spart. Hadr. 2.

Horoskop bestimmt voraus gewußt habe, derselbe werde nicht lang mehr leben. Es gibt ein überaus anschauliches Bild dieses Hofs, wenn Spartian berichtet,[1] wie Hadrian in den Gärten seiner Tiburtinischen Villa zwischen den breiten Lorbeergängen einhergeht und halblaut, an Verus denkend, vor sich hinsagt:

„Ihn wird das Schicksal der Erde nur zeigen, doch länger
Nicht ihn verleihn . . . ."

Als er den Vers wiederholt, fügt sein Begleiter beflissen die Fortsetzung der Virgil'schen Stelle hinzu:[2]

. . . „Erschien, o ihr Götter, der römische Stamm euch
Allzu mächtig, wenn dieses Geschenk ihm eigen verbliebe?"

Aber der Kaiser berichtigte: „Nicht diese Verse beziehen sich auf das Leben des Verus, sondern die folgenden:

. . . „Bringt Lilien ihm mit gefüllten
Händen herbei! Selbst streu ich ihm Purpurblüthen und ehre
Mindestens mit diesem Geschenke den Geist des Enkels, und weih ihm
Diese nichtige Pflicht".[3]

Dennoch setzt er dann wieder, sich vergessend, hinzu: „also einen Gott, nicht einen Sohn habe ich mir adoptirt", an die Apotheose denkend, die Verus vor ihm erfahren sollte. Zumal mit Beginn seiner Krankheit hören wir von intimem Verkehr Hadrians mit Magiern und Chaldäern. Er versuchte an sich selbst die magischen Künste und Zaubereien, mit denen er sein Leben lang sich beschäftigt hatte.[4] Nicht bei Aerzten, sondern bei den Beschwörungen und Manipulationen dieser geheimnißvollen Fremdlinge suchte er Heilung und zeitweise schienen in der That ihre Mittel zu wirken. In solcher Umgebung erfuhr er natürlich nicht nur Wunder, sondern that auch selbst welche. Spartian erzählt, daß während der Krankheit des Kaisers ein blindes Weib bei ihm erschienen sei, mit der Erzählung, die Gottheit habe sie geheißen, Hadrian zu Geduld in seiner Krankheit zu mahnen, er werde genesen. Da sie dem Befehl der Gottheit nicht gehorchte, sei sie blind geworden. Jetzt schicke die Gottheit sie wiederum, damit sie seine Kniee küsse und dann im Tempel des Aeskulap, woher sie gekommen, sich wasche. Nachdem sie also gethan, erhielt sie, nach Spartian, in der That ihr Gesicht zurück. Ein Wunder, das sich sodann an einem zweiten Blinden wiederholt,

---

[1] Spart. Ael. Verus 4. — [2] Virg. Aen. 6, 871 f. — [3] Ibid. 883 flgd. [4] Dio Cass. (Xiphil.) 69, 11 u. 22.

der aus Pannonien zum Kaiser wallfahrtet und durch dessen Berührung sehend wird.[1] Hadrian selbst fühlte bei dieser Berührung sich vom Fieber befreit und hatte so die persönliche Gewißheit, daß eine Täuschung nicht vorliege. Bis in die letzten Tage reichen diese superstitiösen Erlebnisse. Wie ihm sein Regierungsantritt durch einen Traum zuvor geoffenbart worden war,[2] so wußte er auch seinen Tod voraus. Er nahm es als ein Omen, daß ihm bei dem Opfer für Antoninus die Prätexta entfiel, daß er den Siegelring mit seinem Bilde verlor und daß, als er zum letzten Mal die Kurie betreten hatte, ein Senator unter Wehklagen eingetreten war und er selbst seine Rede statt mit den Worten: „nach meines Sohnes Tod" durch ein Versprechen mit den Worten: „nach meinem Tod" begann. Auch träumte ihm, sein Vater trete an seine Seite und bringe ihm einen Schlaftrunk dar.[3]

Diese specifisch mystische Richtung erschien auch den Späteren als charakteristisch für Hadrian. Ein Jude aus der Zeit Mark Aurels läßt die Sibylle von ihm sagen:

„Theil wird er haben an allen Mysterien der magischen Tempel,
Und allen zugleich des Truges Mysterien aufthun".[4]

Tertullian nennt ihn einen „curiositatum omnium explorator"[5] und ein christlicher Sibyllenschmied, der um 250 schrieb, hebt gleichfalls die abergläubische Seite am Bild Hadrians hervor:

„Opferpriester und Tempel wird weihn er sämmtlichen Städten,
Und mit eigenem Fuß die Welt durchziehn, und Geschenke
Bringen, mit Gold und vielem Geschmeide Viele beschenken,
Und wird mystischen Cult bei sämmtlichen Magiern halten".[6]

Der abergläubische Druck, der auf Hadrian lag, offenbarte sich weiterhin in seiner Vorliebe für diejenigen Religionen, die am ausführlichsten das Fortleben der Seele nach dem Tod zu beschreiben wußten. Daher seine Sympathien für den ägyptischen Gottesdienst, den alle seine Vorgänger mißbilligt hatten und den jeder ächte Römer verabscheute, sowie die Versuche, den Cult der Libera (Proserpina) in Rom zu acclimatisiren.[7] Ebenso hatten die attischen Eleusinen mit ihrem Symbol des Waizenkorns, das gesät wird verweslich und aufersteht unverweslich, an ihm einen fanatischen Anhänger. In solchem Umgang

[1] Spart. Hadr. 25 — [2] Vgl. Dio (Xiphil.) 69, 2. — [3] Spart. Hadr. 26. — [4] Sib. 8, 56 f. — [5] Apologet. 5. — [6] Sibyll. X, 144 f. — [7] Aurel. Victor. Caes. 11. Adrian.

mit Todesgedanken hat er, ähnlich den alten Pharaonen, Jahre lang an dem kolossalen Grab gebaut, das dereinst seine Gebeine bergen sollte. Auf dieses Thema bezieht sich auch das letzte Gedicht, das er auf seinem Schmerzenslager dichtete, und wie er selbst nach dem Tode sich sehnte, so wird berichtet, er habe im Jahr 121 dem aus Philostrats Apollonius bekannten Philosophen Euphrates auf seine Anfrage die Erlaubniß ertheilt, sich selbst zu tödten.[1] Die Anthologie weist ihm sogar ein Epigramm zu, das einem Bittsteller den pessimistischen Rath gibt:

„Unrecht thust du den Beiden, der Sonne sowohl wie dem Hades,
Daß du die Eine noch siehst und dich dem Andern entziehst".

Ganz diesem Vorstellungskreis gehört denn auch sein Cult des Knaben Antinous an, der eine Verkörperung gleichsam der Todessehnsucht seines kaiserlichen Freundes, freiwillig vom Leben geschieden war, und den die Leidenschaft des Kaisers zu einer Gottheit verklärte. In der That gelang es Hadrian, in seinem Liebling der Welt einen neuen Gott zu geben, schön wie Bacchus, leidend und traurig wie Osiris und wie Adonis beweint von allen weichen Seelen. Es ist etwas von dem alten Sehnsuchtsruf: Attys! oh Attys, was nachklingt in diesem Culte. Antinous, der in der Kunstgeschichte so berühmte Liebling des Kaisers, stammte aus Bithynien und muß nach dem Ausdruck seines Angesichts zu schließen, die schwermüthige Lebensstimmung seines kaiserlichen Liebhabers getheilt haben. Der Kaiser verkehrte in Aegypten viel mit Beschwörern und Zauberern und diese erklärten, damit eine bestimmte Incantation gelinge, bedürfe es einer Menschenseele, die sich freiwillig zum Opfer darbringe, sei es, daß man den theurgischen Zwang freiwillig vergossenen Bluts für kräftiger hielt, sei es, daß man voraussetzte, ein freiwillig Hinübergegangener werde leichter als Bote aus dem Jenseits wieder zu citiren sein. Da habe Antinous, damit Hadrian sein Ziel erreiche, aus eigenem Antrieb seinen Tod im Nil gesucht. So lautet die eine Relation, während die andere das plötzliche Ende des Antinous einfach einem Unglücksfall zuschreibt.[2] Eine Ausschmückung ist wohl die Erzählung des Aurelius Victor, Hadrian habe Verlängerung seines Lebens gewünscht, die Magier aber hätten diese von der freiwilligen Aufopferung eines Andern an seiner Statt abhängig gemacht, worauf, als Niemand sich derselben unterziehen wollte, Antinous sich dar-

[1] Dio (Xiphil.) 69, 8. Der Rath zum Selbstmord Anthol. gr. Hadr. 4.
[2] Dio Cass 69, 11. Spartian 14.

brachte.[1] Daneben steht freilich auch die simple Rede, Antinous habe sich lediglich vor den schmutzigen Anschlägen des Kaisers in die Fluthen des Nil gerettet.[2] — Jedenfalls widmete der Kaiser dem Andenken seines Lieblings ein so schwärmerisches Andenken, als ob sein Tod eine Selbsthingabe an seine Person gewesen wäre. Er beweinte ihn nicht nur öffentlich, sondern er glaubte auch an das göttliche Fortleben seines Lieblings und die Chaldäer wiesen ihm einen Stern des Antinous, der in dessen Todesstunde zum ersten Mal am Himmel emporgetaucht sei. Dem Dichter Mesomedes, der aus des Kaisers Seele heraus einen Hymnus auf Antinous dichtete, setzte Hadrian eine so unverhältnißmäßige Rente aus, daß sein Nachfolger dieselbe zu mindern für Recht hielt.[3] In schwärmerischer Trauer gründete Hadrian noch vor seinem Abschied aus Aegypten in der Thebais, an der Stelle, wo Antinous seinen Tod gefunden, eine Stadt und nannte sie Antinoopolis. Die ägyptischen Priester schufen einen Cult im Stil ihrer Religion und wir besitzen noch Darstellungen des Antinous in der starren Haltung eines ägyptischen Gottes, zu der das eigene schwermüthige Angesicht des Jünglings doch vollkommen paßt.[4] Durch den Tod im Nil erschien er als Bruder des Osiris, und wie der Cult des Osiris, Adonis und Dionysos den Alten in eins zerfloß, so wurde Antinous in allen diesen Formen, als die leidende Gottheit, die sich selbst zur Sühne hingibt, verehrt. Hadrian in Person machte mit der neuen Attysklage den Anfang, indem er ihn beweinte wie ein Weib — „quem muliebriter flevit“.[5] In diesen verschiedenen Gestalten wurde der neue Gott auch gebildet. Bald steht er, wie in dem berühmten Relief der Villa Albani als Adonis und Frühlingsgott vor uns, der, selbst den Tod in der Brust, wehmüthig auf die welkenden Blumen in seiner Hand schaut, bald ist er als Osiris angethan, mit dem Blicke eines Todtenrichters, bald wird er, wie in der berühmten Statue der Rotonde des Vatikans auf dem Thyrsus gestützt als Bacchus dargestellt, den Pinienapfel auf dem Haupte. Auch ein Orakel des Antinous ward in Antinoopolis errichtet und Spartian sagt, der Kaiser selbst habe die dunklen Sprüche verfaßt, die von dort in die Welt

[1] Aurel. Vict. Caes. 14: Adrian. — [2] Spart. Hadr. 14: De quo varia fama est, aliis eum devotum pro Hadriano asserentibus, aliis, quod et forma ejus ostentat, et nimia voluptas Hadriani. Clem. Alex. Log. Protr. 4. — [3] Jul. Capitol. Anton. Pius. 7. — [4] Vatican, Aeg. Mus. Z. VIII, aus Hadr. Villa. — [5] Spart. Hadr. 14.

getragen wurden. Auf diese Stellung des jüngsten aller Götter, als Götterboten, deuten wohl die Statuen, in denen Antinous als Mercur erscheint.[1] Die ergreifendste aber von allen ist die berühmte Gruppe von Ildefonso, wo Antinous in der Haltung des Apollo Sauroktonos die eigene Lebensfackel löscht; während er den Arm um den neben ihm stehenden Genius des Hadrian schlingt, der die seine erhebt.

Es ist doch wohl nicht bloß Servilität gewesen, wenn dieser Cultus so weit um sich griff. Der jugendliche, leidende Gott, der sich selbst hingab für den Freund, sprach zu den Herzen und dieselbe Stimmung, die dem Meißel die Hand führte, jenen idealsten Ausdruck der Todessehnsucht in tausend Büsten, Hermen und Statuen zu schaffen, mag auch seinem Cultus Vorschub gethan haben. Man liebte den neuen Gott wie die Heutigen einen neuen Dichter lieben. Namentlich die Griechen beeiferten sich, dem Liebling ihres geliebten Kaisers zu huldigen. In Mantinea weihte Hadrian selbst dem Antinous einen Tempel[2] und führte alle fünf Jahre wiederkehrende Spiele ein, die zur Zeit des Hegesipp noch gefeiert wurden.[3] Namentlich aber das ägyptische Heiligthum war noch hundert Jahre später von seinem Genius nicht verlassen und wie Hegesipp noch die „Propheten" des Antinous kennt,[4] so zweifelt auch Origenes nicht, daß dort ein Dämon hause. Auch ihm werden von dort zahlreiche Wunder gemeldet, die Origenes ägyptischen Zauberern zuschreibt oder Dämonen, die durch Zauberer an diesen, wie an andere Orte gebannt seien. „Ein solcher ist der, der in Antinoopolis in Aegypten als Gott geachtet wird, dessen Macht manche, die in den Tag hineinleben, leugnen, andere aber, theils von dem dort gebannten Dämon bethört, theils von ihrem Schuldbewußtsein angeklagt, glauben eine von der Gottheit des Antinous verhängte Strafe zu erleiden. Von dieser Art sind ihre Mysterien und die angeblichen Prophezeiungen, von denen die Weissagungen Jesu weit entfernt sind".[5] Wir sehen, den Christen war dieser leidende Gott der neusten Zeit eine gehässige Parodie ihres Glaubens und sie urtheilen über denselben ebenso bitter wie über die Kirchenversuche der Gnostiker, mit denen Hegesipp den Antinousdienst in Parallele setzt.[6] Aber wenn die Apologeten von Menschenopfern reden, die im Dienste heidnischer

[1] Altes Mus. zu Berlin 236. 237. — [2] Pausanias, VIII; 9. 7. — [3] Euseb. K. G. 4, 8. — [4] Euseb. H. E. 4, 8 — [5] Orig. In Cels. 3, 36. — [6] Bei Euseb. 4, 8. Vgl. Orig. in Cels. 5, 63. Justin bei Euseb. H. E. l. c.

Superstition noch immer gebracht würden,[1] so hatte Hadrian selbst ihnen den Beleg dafür an die Hand gegeben, denn was war denn der Tod des Antinous schließlich anderes als ein Menschenopfer?

Ein starkes religiöses Bedürfniß wird doch Niemand in diesem Orakel suchenden und spendenden, auf Vorzeichen achtenden und sich ihnen beugenden Cäsaren verkennen, der Götter glaubt und macht, Wunder sieht und thut. Wie sehr aber Hadrian in allen diesen Zügen nur Repräsentant der religiösen Stimmung seines Zeitalters überhaupt ist, zeigt ein Blick auf die gleichzeitigen künstlerischen und literärischen Erscheinungen.

---

3. Religiöse Tendenzen in Kunst und Literatur.[2]

Den Producten der gesammten Periode, die mit Vespasian beginnt, ist ein Stempel vorherrschend aufgedrückt, der des Weltschmerzes im ernsthaften, antiken Sinn des Worts. Niemand wird in der Architektur dieser Zeit das Nachwirken des alten Römergeistes verkennen, aber es ist eine mit Schwermuth verbundene Größe, die aus diesen riesigen Bauten zu dem Beschauer redet. Noch deutlicher spricht dieses letzte Geheimniß der Zeit aus den Sculpturen. Man versenke sich in die Züge des Antinous mit ihrer ziellosen Sehnsucht oder des gemeinhin als Antinous bezeichneten Hermes des Belvedere, der mit schwermüthig geneigtem Haupte der Dinge der Unterwelt denkt,[3] oder in die düstern Züge der dacischen Könige, über deren Brauen ein hoffnungsloser Trübsinn brütet — es ist durchweg der Druck der Endlichkeit, das Schmerzgefühl alles Erdendaseins, gnostisch geredet, die Sehnsucht nach der *μεγάλη ἄγνοια*, die wie aus den schlaffen Zügen Hadrians selbst, so auch aus diesen Gebilden seiner Epoche zu uns spricht.

Derselben Lebensstimmung aber entspringt der Pessimismus eines Tacitus, der in der Geschichte seiner Zeit nur den Zug nach abwärts spürt, die tiefe Verstimmung eines Juvenal, der beim Anblick

---

[1] Tatian c. Gr. p. 165. Justin. Mart. Apol. 1, 50. — [2] Völticher, das Christliche in Tacit. Hamb. u. Gotha 1840. — [3] Vat. Mus. Cortile di Belved. Nr. 53. Auch der als ascoltatore bezeichnete Hermes im großen Saal des Kapitol gehört hierher. Vgl. Burkhardt (Cicerone, II, 445), der diese höchst charakteristische Statue gleichfalls in die Zeit Hadrians setzt.

des Menschenlebens in die grimmigen Worte ausbricht: „difficile est, satiram non scribere“, der aber dennoch fromm den Göttern sich beugt und in seiner Vaterstadt Aquinum der Ceres Helvina zur Lösung eines Gelübdes eine Widmung darbringt,[1] derselben die mitleidsvollen Betrachtungen eines Epiktet, der durch Philosophie den Schmerz des Lebens heilen möchte. „Nicht zu sein ist kein Unglück, aber zu sein ist eines“ — ist das Thema der Zeit, das man dem Tyaneer Apollonius in den Mund legte.

Wenden wir uns dann den religiösen Secten zu, woher anders stammte denn die Weltauffassung der Gnostiker, die unter Hadrian mit solcher Macht vordringt, als aus demselben Schmerzgefühl einer ihrem Untergange entgegen gehenden Cultur? Diese irdische Welt ist nur ein Abfall der himmlischen, entstanden durch Schuld oder Unglück besserer Wesen, oder durch Bosheit des Teufels. Welten und Welten trennen die gefallene Seele von dem seligen Gott und die Sehnsucht nach ihm ist das einzige Angebinde, das ihr die Erlösung aus dieser Welt des Jammers verbürgt. Auch hier finden wir dasselbe Heimweh nach oben, das aus den Zügen des Antinous so rührend zu uns redet. Und wie verwandt ist diesem stillen Bilde doch der wunderbar milde, elegische Ton der Johanneischen Abschiedsreden, in denen trotz aller Todesqual doch die freudige Sehnsucht hindurchzittert, diese Welt der Finsterniß verlassen zu dürfen. Nur daß der Christ, der im vierten Evangelium redet, die Versöhnung für dieses Leiden der Zeit gefunden hat, und daß er sich nicht wie jene Künstler und Schriftsteller zur Aufgabe setzt, die Qualen der erliegenden Natur noch qualvoller, die Pfeile des Schicksals noch schärfer und durchbohrender, die Schrecken des Daseins durch Rhetorik noch schrecklicher zu machen, sondern daß ihn sein Glaube gelehrt hat, auch über das Schwerste, über des Grabes Nacht, über den Tod und seine Schrecken den Wiederschein eines himmlischen Friedens auszugießen. Das ist es, was den leidenden Gott der Christen von dem leidenden Gott Hadrians unterscheidet.

Treten wir dieser religiösen Strömung des Zeitalters näher, so hat unter den Hauptwortführern desselben Tacitus am klarsten die Uebel des Lebens bezeichnet, Epiktet am gewissenhaftesten nach Mitteln der Heilung gesucht, während Plutarch der Einzige war, der auch die innere Versöhnung durch den Glauben an die Güte der Gottheit

[1] Mommsen, J. R. N. 4312.

zu finden wußte. Cornelius Tacitus aus Interamna war unter Nerva mit seiner ersten historischen Schrift, dem Leben seines Schwiegervaters „Agricola" hervorgetreten, hatte dann den aus Germanien heimkehrenden Trajan mit seiner „Germania" begrüßt und unter Trajans Förderung seine „Historien" geschrieben, die die Zeit von Nero bis Domitian umfaßten. Seiner letzten Periode gehören die „Annalen" an, die die zurückliegende Periode von Tiberius bis Nero nachholen. Für seine letzten Tage hatte er sich die Geschichte Trajans vorbehalten, die indessen niemals zum Vorschein kam. Sein Wirken gehört mithin wesentlich der Zeit Trajans an und von dem Dreiblatt, Plinius, Sueton, Tacitus war er der Aelteste. Dennoch war er der gelesenste Schriftsteller in Hadrians Zeit und welches war nun die Lebensauffassung dieses Orakels unserer Epoche? Sein Glaube an die Gottheit ist unerschüttert. Selbst einzelne Ereignisse vermag er auf ein ganz directes Eingreifen der Götter zurückzuführen.[1] Aber er steht unter dem traurigen Bann des Glaubens, daß diese Gottheit der Welt zürne. Resignirt redet er von den manchfaltigen Unfällen menschlicher Dinge; er erlebt Wunderzeichen am Himmel und auf Erden „warnende Donnerschläge und Andeutungen der Zukunft, frohe, traurige, zweifelhafte, offenbare." — „Nie, sagt er, hat grauenvolleres Elend des römischen Volks, nie haben so untrügliche Merkmale dargethan, die Götter wollten nicht unsere Wohlfahrt, sie wollten Rache".[2] Und dieses Elend ist nicht von gestern. Seit „aus dem untersten Pöbel Cajus Marius sich gegen die Gesetze erhob ... derselbe Zorn der Götter, dieselbe Wuth der Menschen, dieselbigen Ursachen der Ruchlosigkeit".[3] Dabei ist merkwürdig, wie Tacitus in dieser abergläubischen Weltauffassung mit seiner Zeit fortschreitet. In früheren Büchern sich gegen gemeinen Aberglauben verwahrend, hat er in seiner großen Zeitgeschichte erst vom Jahre 51 an die Prodigien verzeichnet. Es scheint mithin, daß er mit den Jahren gläubiger wurde.[4] Vom ersten bis zum letzten Buche aber bleibt er sich gleich in der trostlosen Anschauung seiner Gegenwart und des Lebens überhaupt und aus der Noth und Oede dieses Erdendaseins, mit dem Götter und Menschen den Guten verfolgen, hebt sich sein Blick mit Sehnsucht zu einer schöneren Lichtwelt

---

[1] So im Kriege des Civilis, hist. 4, 78: nec sine ope divina, mutatis repente animis, terga victores vertere. — [2] Hist. 1, 3. — [3] Tac. hist. 2, 38. — [4] Vgl. Friedländer, Darst. aus der Sittengesch. Roms. 3, 464.

empor, die über diesen Schatten thront. „Wenn für die Seelen der Frommen, ruft er dem in Verfolgung und Trauer abgeschiedenen Agricola nach, irgend eine Stätte ist, wenn, wie die Weisen lehren, nicht mit dem Leibe zugleich große Geister auslöschen, so ruhe sanft!“ [1] Der Glaube an die jenseitige Welt war mithin auch sein, freilich unrömischer, Trost.

Persönlich näher als Tacitus stand dem Kaiser der Philosoph Epiktet, mit dem Hadrian in Griechenland eifrig verkehrt haben soll.[2] Er war ursprünglich ein phrygischer Sklave aus Hierapolis, in seiner Lebensauffassung jener christlichen Gemeinde nicht fern stehend, die wir in seiner Vaterstadt kennen lernten. Der bekannte Epaphroditus, der Nero bis zum Tod getreu war, gab ihm die Freiheit, worauf er als Lehrer der Stoa auftrat, bis ihn Domitian im Jahr 94 bei der Philosophenverfolgung aus der Stadt trieb. Epiktet eröffnete nun zu Nikopolis in Epirus eine Schule, die unter Trajan und Hadrian blühte. Wie in seiner Heimath, so fand er auch hier Christen. Dieselben hatten auch zu Nikopolis eine Gemeinde und diese rühmte sich, daß der Apostel Paulus sie gestiftet habe und in einem zu Epiktets Zeiten entstandenen Briefe spricht der angebliche Paulus die Absicht aus, zu Nikopolis zu „überwintern“.[3] Epiktet nennt den Christenglauben zwar einen Wahnsinn, aber er redet von der gewohnten Standhaftigkeit der „Galiläer“ dennoch nicht ohne eine gewisse Achtung.[4] Unter allen Schriftstellern des Zeitalters zeigt sich jedenfalls an ihm am klarsten, wie die jüngsten heidnischen und die spätesten neutestamentlichen Bildungen in gewissem Sinn auf einem Boden gewachsen sind. Der Monotheismus der platonischen und stoischen Schule war zunächst der Ausdruck des Einheits- und Ordnungsbedürfnisses des menschlichen Geistes gewesen, der eine einzige Weltursache verlangt. Jetzt ist dieser Glaube zum Ausdruck eines religiösen Gemüthsbedürfnisses geworden. Der Zweck des Lebens ist nach Epiktet die Verherrlichung der einen Gottheit. „Wären wir weise, sagt Epiktet, so würden wir alle gemeinsam und jeder für sich das Lob Gottes singen, ihn preisen und ihm danken. Wir würden, wenn wir graben, das Feld bebauen, wenn wir essen, einen Lobgesang auf Gott anstimmen. ... Wäre ich eine Nachtigall, so würde ich die Pflicht dieses Vogels thun; wäre ich ein Schwan, die eines Schwans; ich, ein mit Vernunft begabtes Ge-

[1] Agric. 46. — [2] Spartian. Hadr. 16. — [3] Tit. 3, 12. — [4] Diss. 4, 7.

schöpf, ich muß Gott verherrlichen. Das ist meine Pflicht, und ich erfülle sie ... und auch euch rufe ich zu, laß dasselbe Loblied ertönen wie ich".[1] Das Verhältniß des Menschen zu dieser Gottheit, zu deren Verherrlichung die Welt da ist, ist das der Kindschaft. Der Mensch ist das Werk, der Sohn, der Sproß dieses ewigen Vaters. „Befestige, sagt Epiktet, diese Ueberzeugung in dir, daß wir alle von Gott geboren sind, daß Gott der Vater aller Menschen und Götter ist. Alsdann erst wirst du keine unedle und niedrige Vorstellung mehr von dir selbst haben. Wenn dich Cäsar adoptirt hätte, so würdest du einen Stolz haben, den keiner ertragen könnte. Du weißt, daß du ein Sohn Jupiters bist; ist das keine Ehre für dich?"[2] Daraus folgt nun aber ein Mal die Pflicht des Sohnes, dem Vater ähnlich zu werden. „Da die Gottheit treu ist, sei treu, da sie frei, wohlthätig, großmüthig ist, sei treu, frei, wohlthätig. Sei überall in deinen Handlungen und in deinen Worten Nachahmer Gottes".[3] Zum Andern folgt daraus, daß auch die andern Menschen Gottes Kinder, also deine Brüder sind, denen du Liebe schuldest. „Darum gib allen nach, sei herablassend gegen alle, ertrage sie alle".[4] Selbst auf die Sklaven bezieht sich die Anwendung dieses Satzes. „Du bittest um warmes Wasser, dein Sklave hört dich nicht, oder, wenn er dich hört, bringt er dir laues Wasser, oder er befindet sich wohl auch nicht im Hause. Werde nicht böse, ertrage es mit Geduld, und du wirst den Göttern gefallen. — Aber wie kann man solchen Menschen ertragen? Du Sklave, kannst deinen Bruder nicht ertragen, der, wie du, ein Sohn des Jupiter ist, der eben daher entsprossen ist, wie du, der wie du vom Himmel stammt? Du befiehlst, aber weißt du, wem du befiehlst? Verwandten, Brüdern, Abkömmlingen von Jupiter. Aber ich habe sie gekauft, und sie haben mich nicht gekauft. Wohin richten sich denn deine Blicke? Zur Erde? Zum Abgrunde? Zu den verworfenen Gesetzen, die nur für Todte sind? Um die göttlichen Gesetze kümmerst du dich nicht"?[5] Wenn schon hier die Frage nahe liegt, in wie weit mittelbar auf diese Anschauungen jüdische oder christliche Humanitätsideale eingewirkt haben, so klingt vollends an den Geist des neuen Testaments an das durchaus der Stoa entgegengesetzte Gefühl des menschlichen Elends, das auch Epiktet beherrscht.

[1] Diss. 1, 16. — [2] Diss. 1, 3. — [3] Encheir. 2, 14. — [4] Encheir. 3, 13. — [5] Encheir. 1, 13. Vgl. Champagny, die Antonine. Deutsch bearbeitet von Döhler. S. 199 f.

Insbesondere mit dem Apostel, der angeblich zu Nikopolis überwinterte, theilt er die wichtigsten Lebensanschauungen. Wie den Christen der Anfang der Wiedergeburt, so ist ihm der Anfang der Philosophie das Gefühl der Schuld und Hülfsbedürftigkeit.[1] Der Philosophie Bestimmung ist, den müden Seelen Stärkung, dem von der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge gebeugten Gemüthe Trost zu bringen. Der Philosoph ist, wie Epiktet sagt, der Arzt für den Kranken. Die Philosophie selbst aber erscheint ihm als ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht werden darf.[2] An die Stelle des alten Forschens nach dem natürlichen Zusammenhang der Dinge, das das Gegentheil des religiösen Abhängigkeitsgefühls war, ist vielmehr eine vollkommen mystische Auffassung der Speculation getreten. Der Philosoph ist ein Priester und Diener der Götter,[3] ein Bote, den Zeus den Menschen gesendet hat, um sie zu belehren, daß sie in der Irre wandeln. Nicht an Gründe der Vernunft appellirt er ausschließlich, sondern eben so sehr an religiöse Motive. Der Mensch soll sich die Allwissenheit der Gottheit vorhalten, vor ihr, wie vor sich selbst, soll er rein erscheinen, er soll dem Guten nachtrachten, weil es Gabe der Götter ist.[4] Nicht Epiktet verlangt Gehorsam, sondern Zeus durch Epiktet. Darum ist die Schule Epiktets eine religiöse Gemeinde und Epiktet bleibt in dem kleinen Nikopolis, wo das Klima rauh und „die Bäder schlecht sind", weil er nicht nach dem Beifall der Menge jagt, sondern abgezogen vom Lärm der Welt eine Gemeinde zur Heilung der Seelen um sich sammeln will.[5] Mit tiefem Leid über sein Nichtwissen soll der Schüler die Versammlung aufsuchen, mit einer von den Sorgen der Außenwelt befreiten und gestillten Seele. Er soll, ehe er die heiligen Räume betritt, sich ernstlich fragen: „Habe ich das Bewußtsein nichts zu wissen? Gehe ich zum Lehrer wie zu einem Orakel, zu unbedingtem Gehorsam bereit? Oder komme ich voll Stumpfsinn in die Schule, bloß um das äußerliche Beiwerk der Philosophie zu lernen, und Bücher zu verstehen, die ich vorher nicht verstand, und sie, wenn es sich so fügt, auch andern zu erklären?" Aber auch für den Lehrer folgt aus seiner göttlichen Sendung die Verpflichtung, seines Amtes, als eines heiligen zu warten. Auch er sage sich: nicht Epiktet,

---

[1] Vgl. Zeller, Philos. d. Gr. III; 2, 202 f. — [2] Epictet. Diss. III; 22, 2. — [3] Epikt. Diss. III; 22, 82. — [4] Epict. Diss. II; 18, 19; 19, 29. — [5] Diss. II; 21, 8 f. Vgl. dazu Friedländer 3, 596 f.

sondern die Gottheit durch Epiktet! Der Philosoph soll nicht fragen, ob seine Schüler ihn bewundern, ob sie unter sich sagen: „oh der große Philosoph", sondern er lege sich in der Stille die Frage vor: Siehe, dieser Jüngling ist so lang dein Schüler, er hat deine Disputationen, deine Vorlesungen gehört. Ist er demüthig geworden? Ist er in sich gegangen? Ist er inne geworden, wie er in der Sünde befangen ist? Hat er den Dünkel von sich geworfen? Verlangt er nach Unterweisung?" [1] „Laßt doch endlich ab, ruft er seinen Collegen zu, ich beschwöre euch bei den Göttern, schöne Worte und Gegenstände zu mißbrauchen! Frage dich vielmehr, welcher Zuhörer deiner Vorträge und Disputationen ist von Seelenangst für sein eigenes Heil erfüllt worden oder in sich gegangen? Oder hat beim Fortgehen gesagt: tief hat mich der Philosoph getroffen! So muß man ferner nicht handeln! Sagt er aber vielmehr beim Fortgehen: sehr artig, oder recht schön, so war, was du sprachst, nicht der Vortrag eines Philosophen!" [2] Wie der Lehrer mithin den Schülern gegenüber ein Priester ist, der redet an der Gottheit Statt, so ist er der Menschheit gegenüber ein Apostel, der den Sündern zuruft: lasset euch versöhnen mit den Göttern. Das Leben eines solchen priesterlichen Lehrers muß darum tadellos sein. Die übrigen Menschen können sich hinter den Mauern ihrer Häuser verbergen. Die Hülle des Cynikers, der kein Haus hat, ist die Schamhaftigkeit, die nichts zu verbergen hat. Er muß sodann beseelt sein, von heiligem Drang zu suchen und zu retten, was verloren ist. Er muß wissen, daß er von Zeus zu den Menschen als Bote gesandt ist, um sie über das Gute zu belehren. „Oh ihr Menschen, soll er predigen, wohin laßt ihr euch fortreißen? Was thut ihr Unglücklichen? Ihr sucht die Seligkeit, wo sie nicht ist. Warum sucht ihr sie außer euch? Im Leibe, im Reichthum, in der Macht, in der Herrschaft ist sie nicht. Seht die Starken, die Reichen, die Mächtigen an, hört ihre Klagen und Seufzer!" Als solche Mächtige, die dennoch elend waren, werden nun Nero, Sardanapal und Agamemnon vorgeführt, bis die Zuhörer schaudernd rufen: „Worin ist denn das Gute, wenn es in diesem Allem nicht ist? Sage es uns, Herr, Bote, Wächter!" Und der Prediger fährt fort: „Da wo ihr es nicht glaubt, noch suchen wollt! Denn wenn ihr wolltet, hättet ihr es schon in euch selbst gefunden, und nicht nach fremdem, wie nach eurem Eigenthum gestrebt. In Euch, Unglück-

[1] Ib. I, 21. — [2] ibidem.

liche, sucht es. Da bildet es aus, da hegt es und pflegt es. Wie es möglich sei, ohne Hab und Gut, nackt, ohne Haus und Hof, ohne Knecht, ohne Vaterland glücklich zu leben? Sehet da, Gott hat euch den gesandt, der es euch durch die That beweisen kann, daß es möglich ist! Alles, jenes habe ich nicht, ... und doch — bin ich nicht ohne Trübsal, bin ich nicht ohne Furcht, bin ich nicht frei?"[1] So ist der Philosoph der Gottheit „Bote, Wächter und Herold", er soll sich darum in weltliche Händel nicht flechten, ja er soll, um unabhängig zu sein, auch die Ehe meiden, damit er ganz der Seelsorge der Andern obliegen könne. Hat er doch die Aufsicht zu führen über die Gatten und Väter, über ihre Ehe, ihre Kindererziehung, ihr Hauswesen und muß in allen Häusern Besuche machen, „wie der Arzt, der den Puls fühlt". „Du hast Fieber, spricht er, du leidest am Kopfe, du an den Füßen; du faste, du nimm Speise, du bade nicht, du mußt geschnitten, du gebrannt werden. Aber wie hätte dazu ein Arzt Muße, der durch Privatpflichten gebunden ist?" Wer diesem heiligen Berufe nachlebt, der kann keinen Drang in sich fühlen, selbst eine Familie zu gründen. „Alle Männer sind seine Söhne, alle Weiber seine Töchter, er sorgt für sie, schilt sie als Vater, als Bruder, als Diener des gemeinsamen Vaters Zeus".[2]

Das sind die Auffassungen des Philosophenberufs, wie sie sich unter den religiösen Gesichtspunkten der jüngsten Lehrer gestalteten. Wie nah damit die Schule den Idealen der Kirche getreten ist, wurde oft hervorgehoben. So scharf Epiktet gelegentlich die Christen angreift, der Sache nach ist sein Humanitätsideal dem ihren sehr nah gekommen. Indem er den stoischen Grundsatz von der Einheit des ganzen Menschengeschlechts auf den religiösen Ausdruck bringt, daß alle Menschen Gott zum Vater haben und darum Brüder sind, ist er aus den Kreisen der antiken Sittlichkeit in die einer neuen Zeit herübergetreten, die die Voraussetzungen der alten Welt auflöst. Aus diesem Satze, daß alle Menschen Brüder seien, folgen Humanitätsforderungen, die durchaus unrömisch sind: Milderung der Sklaverei, Abschaffung der Gladiatorenspiele, das Gebot, auf Rache zu verzichten, die Irrenden zu tragen, die Feinde zu lieben und das Böse zu vergelten mit Gutem.[3] So werden die Sätze der Bergrede, die Jesus in der unmittelbaren Empfindung eines religiösen Genius vorweg genommen, hier logisch abgeleitet aus

[1] Diss. III, 22. Vgl. 1 Cor. 9, 1. — [2] Die Auszüge nach Friedländer a. a. O. — [3] Vgl. Zeller III: 1, 675.

den humanen Anschauungen, die das gemeinsame Erzeugniß des Platonismus mit der Stoa sind. Gerade in den vorherrschend religiösen Grundanschauungen und ihren Consequenzen nähern sich aber auch die Schulen selbst einander, weil diese einer gemeinsamen Lebensstimmung des Jahrhunderts entsprechen. Während der Streit über die Physik fortdauerte, gibt es gewisse *κοιναὶ ἔννοιαι*, wie die christlichen Apologeten sich ausdrücken, die den meisten Denkern gemeinsam sind, der Glaube an die Vorsehung und die menschliche Freiheit, der Glauben an das Jenseits und eine Vergeltung und das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht. „Mit Ausnahme sehr weniger Gotteslängner, sagt in diesem Sinne der wenig jüngere Maximus von Tyrus,[1] stimmt die ganze Menschheit in dem Glauben an Einen Gott, den König und Vater aller, und an viele Götter, seine Kinder und Mitherrscher überein." — Die Zahl der Beispiele für die religiöse Bewegung, die seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts immer mächtiger anschwillt, ließe sich leicht vermehren. Insbesondere die griechische, den orientalischen Einflüssen näher gerückte Literatur lebt hauptsächlich von dem neu erwachten religiösen Sinn. In den Dienst der Götter vor Allem hat Dio von Prusa seine Beredtsamkeit gestellt. Mit den Ruchlosen, die die Götter verwerfen und die Vorsehung läugnen, will er keine Gemeinschaft halten[2] und es ist die Sprache wahrer Frömmigkeit, wenn er vor dem olympischen Zeusbild des Phidias, dem Tiefsinnigsten, was die Kunst geschaffen, in die Worte ausbricht: „Selbst vernunftlose Creaturen, müßte dieser Anblick erschüttern und ein Mensch, der noch so mühselig und beladen wäre, müßte, wenn er diesem Bilde gegenüber stünde, alles vergessen, was im Menschenleben Schweres und Schreckliches zu leiden ist".[3] Dennoch aber weiß er, daß auch das schönste Abbild „nur das unvollkommene, unförmliche, fast erniedrigende Bild Gottes ist. Aber freilich ein für die menschliche Schwäche nothwendiges Bild, das von dem Sinnlichen beherrscht, des Faßbaren bedarf".[4] Dieser geistigen Idee von Gott entspricht auch Dios Ueberzeugung, daß das All ein großes Gottesreich sei. „Alles was mit Vernunft begabt ist, bildet eine große Gemeinde. Alle haben Antheil an einem und demselben Gesetze, sind Bürger eines und desselben Reiches unter der Herr-

[1] Vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Phil. III; 1, 187 f. Max. Tyr. Diss. XVII; 5 u. 11. — [2] Dio Chrysost. Or. 39. p. 485. — [3] Dio Chr. or. XII, p. 209. — [4] Dio Chrys. Olymp. p. 203—207.

schaft des Zeus." So steht auch bei ihm das Bewußtsein der göttlichen Allgegenwart durchaus im Vordergrund. In Apulejus wird diese Frömmigkeit bereits mystisch, bei Maximus von Tyrus steigert sie sich zur Vision und Claudius Aelianus mit seinen beiden Büchern „von der Vorsehung" und den „göttlichen Erscheinungen", sowie P. Aelius Aristides in seinen „heiligen Reden", erinnern mit ihrem süßlich salbungsvollen Ton und ihren überspannten religiösen Einbildungen an Phänomene, die sonst nur in der dumpfen Luft enger Conventikel beobachtet worden sind. Doch gehörte diese Ausartung des religiösen Lebens bereits der zweiten Hälfte des Jahrhunderts an und liegt jenseits unserer Zeit. Der starke Glaube aber an das Herüberragen der jenseitigen Welt in die diesseitige, findet sich im Leben Hadrians schon genau so entwickelt, wie später, und man darf nicht meinen, daß die heidnische Anschauung in dieser Beziehung im Geringsten hinter dem christlichen Wunderglauben und der christlichen Gewißheit einer andern Welt zurückgeblieben wäre. Beide Theile berufen sich für die wahrhaftige Gottheit ihrer Götter auf Wunder, deren Erzählungen sich sogar bis in die einzelnen Züge hinein oft erstaunlich gleichen. Wie der Blinde des vierten Evangeliums durch Waschen im Teiche Siloah sein Gesicht wieder erhält, so wird die Blinde des Spartianus zur Berührung Hadrians und dann zum Wasserbecken des Aeskulaptempels durch göttliche Heißung gesendet. Wie Ananias im Traum zum blinden Paulus geschickt wird, so die blinde Bettlerin Hadrians durch einen Traum zum kranken Kaiser. Wie der Hohepriester Kaiaphas durch göttliche Eingebung Worte redet, die etwas Tieferes bedeuten, so verkündigt Hadrian sein Ende, indem er Anderes spricht, als er wollte. So ist das religiöse Abhängigkeitsgefühl des Morgenlands in seinem radicalsten Ausdruck, dem Wunderglauben, eingegangen in den vordem so nüchternen und skeptischen griechisch-römischen Geist und wir sind angelangt bei dem Punkte, den wir sofort als das nothwendige Ende des platonischen Idealismus in Aussicht nahmen, bei dem der feste Glaube an das Jenseits zum Unglauben an das Diesseits umschlagen mußte. Unverbrüchliche Regeln und Gesetze der irdischen Welt gibt es für dieses dualistisch gespaltene Denken nicht mehr. Die Glieder der Natur werden verrenkt und gedreht, wie es der jenseitigen Macht gefällt; nicht das Diesseits steht fest, sondern das Jenseits und dieser Wunderglaube ist nur der großgewachsene Unglaube an die Natur und das Resultat jener Verachtung des Sichtbaren, als einer Täuschung der Seele durch die Sinne, die Plato

gepredigt hatte. Wie die Stoa zu dem paradoxen Satze vorgeschritten war, daß der Körper nicht zu unserem wahren Ich gehöre, so der Platonismus zu der Meinung, daß die sichtbare Welt nur der Vorhang vor der wahren Welt sei. So ist der Schritt in die phantastische Welt des Mittelalters schon zur Hälfte gemacht, und nennt man die Weltanschauung aufgeklärt, die die Dinge aus ihren Gesetzen begreift, und die abergläubisch, die dieselben aus dem Eingreifen unsichtbarer Mächte herleitet, so ist der Fortschritt der Finsterniß von Perikles bis Hadrian nicht geringer als der von Hadrian bis zu Gregor dem Großen.

---

4. Plutarch.

Unter den religiösen Schriftstellern zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nimmt Plutarch von Chäronea in so fern eine besondere Stellung ein, als er rein mit Mitteln der Philosophie und unter der Einwirkung günstiger localer Verhältnisse zu einer Harmonie des Denkens und Empfindens und zu einer innern, wahrhaft religiösen Versöhnung, wie ein lebendiger Glaube sie gibt, zu gelangen wußte. Zu den vielen Suchenden und Strebenden seiner Zeit verhält er sich als der glückliche Mann, der im Glauben an die Götter und der Liebe zur platonischen Philosophie den Frieden gefunden hat, nach dem die Andern nur ringen. Welche religiösen und humanen Ideale mit den alten Mitteln, ohne Coincidenz des Christenthums, sich auch im heidnischen Leben erreichen ließen, stellt er uns in liebenswürdigster Weise vor's Auge. Er repräsentirt gewissermaßen den Abschluß der monotheistischen und ethischen Bewegung, wie sie mit den sokratischen Schulen begonnen hatte, und ist der Repräsentant des innerlich gewordenen Heidenthums, das mit der alten Naturreligion gebrochen hat und dennoch meint, die alten Götter noch zu besitzen. Immerhin bleibt sein Leben ein ansprechendes Beispiel, daß sich innerhalb dieses vergeistigten Heidenthums ein Humanitätsideal verwirklichen ließ, das in der antiken Welt unmöglich gewesen wäre.

Geboren zu Chäronea, einer kleinen Stadt Böotiens, die an der Straße zwischen den Wallfahrtsorten Lebadea und Delphi liegt, hatte Plutarch unter Nero zu Athen und, als bereits verheiratheter Mann,

unter Vespasian in Rom seinen Studien obgelegen.[1] Unter Domitian ließ er sich dann selbst als Lehrer in Rom nieder und zählte dort angesehene Männer zu seinen Freunden, wie die spätern Consuln Sossius Senecio[2] und den Freund des Plinius: Minucius Fundanus,[3] Terentius Priscus[4] und Mestrius Florus,[5] den der spaßhafte alte Vespasian Flaurus zu nennen pflegte, weil Florus den Kaiser ein Mal corrigirt hatte, man sage plaustra nicht plostra.[6] Plutarchs Thätigkeit hatte viel Aehnliches mit der des damals gleichfalls noch zu Rom lehrenden Epiktet. Auch er ließ sich als Seelenarzt consultiren und hat zahlreiche Krankenberichte aus seiner römischen Praxis in seine Dialoge verwebt.[7] Die Philosophenverfolgung durch Domitian scheint ihm den Aufenthalt in der Hauptstadt entleidet zu haben. Er selbst theilt aus demselben eine dramatische Scene mit. Mitten in seine Vorlesung trat der Soldat Domitians, der Arulenus Rusticus die Ladung vor den Kaiser überreichte. Es entstand tiefe Stille und Plutarch machte eine Pause in seinem Vortrag, damit Arulenus den Brief lesen könne, aber dieser legte ihn bei Seite, bis der Lehrer zu Ende gesprochen und das Auditorium sich auflöste.[8] Dennoch haben diese Erfahrungen ihn am Segen der Römerherrschaft nicht irre gemacht. Er sieht in ihr eine providentielle Veranstaltung, die der Welt die Blüthe der Cultur ermöglicht, deren sie unter Trajan und Hadrian genoß.[9] „Vor Rom, sagte er, in einer in der Stadt gehaltenen Rede, „vom Glück der Römer", herrschte das Chaos, da die größten Mächte und Reiche vom Zufall getrieben aufeinander stießen, ein unermeßliches Wogen und Schwanken in allen Verhältnissen, bis Rom kräftig und groß wurde, die Völker als der ordnende Wille mit einander verknüpfte, so daß die Welt zu Bestand und Sicherheit, die Herrschaft zu einem festen Kreislauf gelangte." Das römische Reich ist seiner teleologischen Weltbetrachtung der Endzweck der Geschichte und so repräsentirt Plutarch die Zufriedenheit des Provinzialen, der sich in dem blendenden Glanze der römischen Herrlichkeit sonnt. Nach Chäronea zurückgekehrt, lebte der Philosoph, mit sich und den Verhältnissen zufrieden, den Interessen seiner kleinen Vater-

[1] Näheres bei Volkmann, Leben, Schrft. u. Philos. des Plutarch. 1, 34 f. — [2] Vgl. die Widmung von Theseus u. Romul. sowie Qu. conv. 1, 1. — [3] De ira cohib. 2. De tranq. an. 1. — [4] Symp. 5, 7. — [5] De def. orac. Dedic. — [6] Suet. Vesp. 22. — [7] De frat. amore c. 4 a. a. O. — [8] De curiositate c. 15. — [9] Romul. 8. Pompejus 75. Vgl. dazu den in Rom gehaltenen Vortrag über das Glück der Römer.

stadt und selbst die Geschäfte der Baupolizei waren dem berühmten Gelehrten nicht zu gering. „Wenn sich Einer wundert, daß ich dabei stehe, wie Ziegelsteine vermessen, wie Mörtel und Steine herbeigeschafft werden, so erwiedre ich: ich thue es nicht für mich, sondern für meine Vaterstadt".[1] Beglückt, in dem Bewußtsein, seiner Heimath nützlich zu sein,[2] von den Mitbürgern, die ihn auch zum ἄρχων ἐπώνυμος wählten, anerkannt, fand er seine volle Befriedigung in der Priesterwürde des Apollo, die er für Chäronea und, was mehr noch bedeutete, auch für Delphi bekleidete.[3] Lange Jahre hindurch leitete er als Agonothet die Festlichkeiten bei den Pythischen Spielen und hatte wahrscheinlich sogar die Aufsicht über das Orakel.[4] Ueber das religiös sittliche Leben in einem solchen priesterlichen Hause geben die Schriften, die sich auf Familienverhältnisse beziehen,[5] von der edlen Geselligkeit die Dialoge Kunde. Dabei setzte er auch hier seine Lehrvorträge fort und wie Nikopolis durch Epiktet, so ward Chäronea durch Plutarch zur hohen Schule. Nach Suidas hätte Trajan Plutarch mit consularischer Auszeichnung geehrt und die Proconsuln von Illyrien angewiesen, sich seines Rathes zu bedienen[6], was bei Plutarchs Freundschaft mit Sossius Senecio an sich wohl möglich ist, doch fällt auf, daß der Mann, der aller Auszeichnungen durch seine Mitbürger gedenkt, dieser weit höheren Ehre nirgend erwähnt hätte. Plutarchs Arbeit galt auch weniger dem Reich als Chäronea. Dieselben kleinstädtischen Fragen, die Dio Chrysostomus zu Prusa mit einigem Pomp und Bombast behandelt, füllen auch des Plutarchos Leben. Auch er war Kleinstädter mit Leib und Seele und das Reich war ihm nur der Rahmen, der ihm für seine ersprießlichen städtischen Beschäftigungen die nöthige Ruhe und Sicherheit herzustellen hatte. Von diesem Standpunkt des Provinzialen aus hält er nicht die Republik, sondern die Monarchie für die beste Staatsform, wofür er sich auf den erlauchten Vorgang Platos beruft.[7] Die Angelegenheiten seiner Stadt aber, wer Boulentes, wer Archon, wer Telearch und wer Agonothet werden solle, erschienen ihm wichtig genug, um Pflichten und Aufgaben der Politik in zahl-

[1] Praec. rei publ. gerendae 15. — [2] Demosth. c. 2. — [3] De ser. num. vind c. 13. Sympos. VII; 2. 2. — [4] An seni c. 4, 7. — [5] Vgl. die Trostschrift an seine Gattin Timoxena, ferner die praecepta conjugalia. Auch viele Stellen im Sympos. Das Fragm. de amore prolis. De fraterno amore. — [6] Georg. Syncell. gibt in seiner Chronographie dafür das Jahr 109. — [7] De unius in republ. domin.

reichen Schriften zu beleuchten.[1] „Die politische Thätigkeit, sagt er, gewährt die größten und schönsten Genüsse, wie sie sonst nur den Göttern verstattet sind und auch diesen am meisten Freude bereiten",[2] die Gelegenheit nämlich, das Schöne zu fördern und zu sorgen für Menschenwohl. Von dieser Pflicht soll Keinen der Vorwand entbinden, daß er zu öffentlichen Aemtern untauglich sei. „Ein wirklich patriotisch und politisch gesinnter Mann, der ein Herz für das gemeine Beste und das Wohlergehen der Menschheit hat, der treibt Politik, auch wenn er nie sich mit dem Feldherrnmantel bekleidet, indem er stets die Fähigen antreibt, den Bedürftigen an die Hand geht und wo man im Rath sitzt, nicht zurückbleibt".[3] Man kann freilich fragen, was denn Großes in diesem kleinen Chäronea sich zutragen konnte, um einen ernsthaften Mann ernsthaft zu beschäftigen, in einer Zeit, in der der Wille Roms den Kleinen alle Sorgen des Regiments abgenommen hatte. Auch hat Plutarch selbst sich diese Frage gelegt: „Jetzt, schreibt er, da bei den Verhältnissen der Städte keine Führerschaften im Kriege mehr vorkommen, kein Sturz von Tyrannenherrschaften, keine Verhandlungen mit Bundesgenossen, welchen Ausgangspunkt zu einer hervorragenden und glänzenden politischen Thätigkeit kann man da nehmen?" Aber er beantwortete sich diese Frage zu eigenster Zufriedenheit: „Es bleiben die öffentlichen Gerichtsverhandlungen, die Gesandtschaften an den Kaiser, die eines feurigen Mannes bedürfen, der zugleich Muth und Verstand besitzt. Man kann durch Wiederherstellung schöner Einrichtungen und Beseitigung von Mißbräuchen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Ein gewonnener Prozeß, eine Vormundschaft, eine glückliche Audienz hat schon Manchem zu einem ruhmvollen Beginn seiner politischen Thätigkeit verholfen".[4] Eine solche politische Arena erinnert allerdings weder an die Zeiten des Perikles, noch an die der Gracchen und Plutarch räth darum auch, „die großen Schuhe der Väter zu Hause zu lassen", da die Zeiten und Verhältnisse nicht mehr dazu passen. Athen an alte Kriegsthaten zu erinnern, an die Vertreibung der dreißig Tyrannen, an Marathon, den Eurymedon, Platäa — das sei zum Lachen und

---

[1] Praecepta rei publicae gerendae. De unius in republica dominatione populari statu et paucorum imperio. An seni sit gerenda res publica? Maximè cum principibus viris philosopho esse disserendum. Ad principem ineruditum. — [2] An seni sit. ger. res pbl.? — [3] Ibidem. Vgl. auch Nic. et Crass. c. 3. — [4] Praec. rei publ. ger. 10.

in den Folgen oft zum Weinen. „Man muß das Feldherrnkleid bescheidener machen, von dem Feldherrnzelt auf das Tribunal blicken, mit dem Kranze nicht zu viel Stolz aufsetzen, indem man die Senatorenschuhe über seinem Haupte sieht". Der Böotarch soll allezeit denken an Procurator, Proconsul und Cäsar, dann wird er ein weiser Politiker sein, der das Mögliche erreicht. Den Aristides und Cato aber lasse er bei Seite, „vielmehr muß er die Schauspieler nachahmen, welche ihre eigenen Affecte, Pathos und Würde in die Rolle legen, aber auf den Souffleur hören, und Rhythmen und Maße der von den Herrschern gelassenen Macht nicht überschreiten. Denn hier hat ein Fehler nicht Zischen, sondern Hinrichtung und Verweisung auf eine Insel im Gefolge".[1] Man wird diesen politischen Standpunkt nicht erhaben nennen, aber er war vernünftig und gegenüber den unwahren und hohlen Declamationen der Cyniker sind diese nüchternen Geständnisse eine wahre Erquickung, weil diese Philisterklugheit von ehrlichem Eifer für die Interessen des Städtchens dictirt ist, während hinter dem Brast und Bombast der Tyrannenreden und den großen Worten der Stoa lediglich nichts steckt. Mit Leuten wie Plutarch konnte Trajan arbeiten und wenn er ihm senatorische Auszeichnungen verlieh, so war der Purpurstreif an den rechten Mann gelangt, der ob der Ehre „die Schuhe des Proconsuls über seinem Haupt" nicht vergessen haben wird.

Anders freilich stellt sich dieser Standpunkt dar, wo er zur Grundlage geschichtlicher Betrachtung gewählt wird. Die spießbürgerlichen Maßstabe, die der Archon eponymos von Chäronea an die Bürgerkriege der Hellenen und der römischen Republik anlegt, sind das Gegentheil einer wirklich historischen Auffassung. Athen ist ihm ein großes, Rom ein sehr großes Chäronea und von der innern Nothwendigkeit der gewaltigen Kämpfe, in denen gegebene Interessen und Gegensätze miteinander rangen, hat Plutarch keine Ahnung, vielmehr kann er dieselben nur höchlich mißbilligen, da er selbst so treffliche Recepte besitzt, wie man jedes Chäronea ruhig und glücklich erhalten kann.[2] Indessen thut man diesen Biographien Plutarchs überhaupt Unrecht, wenn man sie als historische Schriften betrachtet. Auch hier ist Plutarch religiöser Schriftsteller im Gewande des historischen Essayisten, und der Stoff muß ihm zur Unterlage für eine erbauliche Moral dienen.

[1] Ibidem c. 17. — [2] Vgl. Agesil. c. 1. Coriol. c. 15. Comp. Nic. et Crassi. 2. u. s. f.

Denn wie sehr Plutarch auch die Angelegenheiten seiner Stadt auf dem Herzen trug, sein Hauptinteresse waren doch Religion und Philosophie. Auf diesem Gebiete ist er rastlos thätig gewesen. Die Alten nannten Favorinus von Arelate und Plutarch die fruchtbarsten Schriftsteller aus dem literärisch so bewegten Zeitalter Hadrians.[1] Aber weder Favorinus, noch Appian, Aelian oder Arrian, oder wie die Vielschreiber dieser Epoche alle heißen, können sich an Erfolg mit dem religiösen Schriftsteller von Chäronea messen. Das Motiv dieser literärischen Fruchtbarkeit war sein wahrhaft apostolischer Bekehrungseifer. Plutarch war ebenso der platonische Seelsorger des Zeitalters, wie Epiktet der cynische. Schon die Materien, über die er schreibt, gehören vorzugsweise dem religiösen Gebiet an. Er grübelt über die religiösen Bräuche des römischen und griechischen Hauses, über die Gründe des Glücks Einzelner und ganzer Völker, über die Bedeutung des „du bist" am Tempel zu Delphi und über den Grund des Verfalls der Orakel, über ägyptische Mythen so gut, wie über die Sprüche der Pythia. Alle Lebenslagen, Aufgaben, Conflicte, Leidenschaften, Verirrungen und Pflichten werden in zahllosen Tractaten durchgesprochen und auch die Biographien sind nicht historische Schriften, sondern sie stehen im Dienst einer religiösen Weltbetrachtung. Wie der Künstler seine Statuen zugleich zum Ausdruck einer Idee verklärt, so hat Plutarchs Meißel jedes seiner Heroenbilder zur Darstellung eines bestimmten Gedankens gebraucht, um sich dann an der Moral eines solchen Lebens selbst zu erbauen.[2] Desgleichen ist die Methode der Betrachtung religiös nicht philosophisch. Das Heilige verlangt nach ihm schlechthin Glauben, nicht Prüfung und er findet es ganz in der Ordnung, wenn der Gott an dem Rache nimmt, „der sich von der Wahrheit eines alten Mythus wie von der eines Gemäldes durch Betasten versichern will".[3] Die alte Zuversicht, mit den Mitteln der Vernunft, das Wesen der Welt ergründen zu können, ist hier vollständig aufgegeben und auf den Knien seines Herzens liegend verzeichnet der Philosoph, der freilich zugleich Apollopriester und Hüter der delphischen Geheimnisse ist, die zahlreichen Wege und Mittel der göttlichen Offenbarung zur Erhellung des Dunkels dieses Erdendaseins. Von solchen Prämissen ausgehend hat Plutarch weniger ein philosophisches System als eine platonische

[1] Suidas Plut. — [2] Vgl. die Vorrede zum Leben Timoleons. Pericl. c. 1. — [3] De def. orac. 1.

Glaubenslehre aufgestellt. Physik und Dialectik werden ziemlich beiläufig abgethan, um so ausführlicher sind dagegen die theologischen Grundlagen und ethischen Consequenzen des Platonismus von ihm dargestellt worden. Diese Religionslehre hat aber für uns das Interesse, daß wir hier sehen, wie der ganze Rahmen der neutestamentlichen Weltanschauung, Gott, Welt und Mittler, Gericht, Himmel, Purgatorium und Hölle, Engel und Teufel, auch zu dieser platonischen Glaubenslehre gehörte. Das Christenthum ohne Christus ist ungefähr der Glaube Plutarchs, nur daß dieselben Vorstellungen hier und dort verschiedene Namen tragen. Von dem Pantheismus der Stoiker, nach dem Gott, Weltseele, Natur und Logos eins sind, ging Plutarch zum platonischen Theismus zurück, der eine Verschiedenheit Gottes von der Welt lehrte. Die Welt wird von Gott aus der vorgefundenen beseelten Materie geschaffen. Gott allein hat wahres Sein. Er allein ist ewig und unbeweglich, und keine Veränderung ist in ihm. Darum kann von ihm nur das ewige Sein ausgesagt werden. Wie die Juden ihren Gott nennen, der sein wird, Jahve, so gilt ihm die Ueberschrift des delphischen Tempels, das räthselhafte εἶ, Du bist. Dasselbe ist der Anruf des in Ehrfurcht versunkenen, seines nichtigen Wesens bewußt gewordenen Menschen.[1] „Gott allein ist; uns, den Kreaturen von einem Tage, die wir zwischen Geburt und Tod gestellt sind, kommt das Sein nicht zu. Man könnte eben so gut das fließende Wasser zurückhalten, als unser flüchtiges Dasein. Der allein ist wirklich, der ewig ist, nicht erzeugt und nicht der Veränderung unterworfen".[2] Diese Gottheit aber, wie das εἶ schon sagt, ist persönlich, die absolute Weisheit. Nicht durch Gold und Silber ist sie reich, nicht durch Donner und Blitz ist sie stark, sondern durch ihre Allwissenheit, ihr rein geistiges Wesen.[3] Einem richtigen Gottesbegriff kann darum nichts greller widersprechen, als die Verwechslung der Gottheit mit den sinnlichen Bildern, unter denen sie dargestellt wird, die Meinung, daß leblose Gegenstände, Werke von Holzschnitzern und Steinmetzen, Götter seien, die Anbetung heiliger Thiere, die unwürdigen Mythen der Dichter, welche den Göttern alle menschlichen Schwachheiten beilegen.[4] Anderseits sind die Ansichten der Epikuräer zurückzuweisen, als ob die Gottheit der Welt so fern stehe,

---

[1] De E delphico c. 18 ff. — [2] De E delphico c. 19. — [3] De Isid. et Os. 54. 67. — [4] De superstit. 6. 10. De Is. 71. 76. De Def. orac. 15. Vgl. Zeller III, 151. Volkmann a. a. O. 51 f.

daß sie sich mit derselben nicht befassen könne.[1] Die Epikuräer thun sich zwar viel darauf zu gut, daß sie die Menschheit von der beängstenden Gottesfurcht befreit hätten, aber der Fromme möchte um Alles diesen Glauben nicht missen. Ihm gibt es nichts Angenehmeres als sich an heiligen Aufzügen, Opfern und Weihen zu betheiligen. Hier in der gewußten Nähe des Gottes legt die Seele die Trauer, Furcht und Sorgen ab, sie überläßt sich der Freude bis zu Scherz und Ausgelassenheit. Aber freilich diese Freude empfindet man nur, wenn man an die Götter und ihre Vorsehung glaubt. „Denn wo die frohe Hoffnung und der Glaube an die gnädige Anwesenheit des Gottes und daran, daß er unsere Gaben mit Dank entgegen nimmt, fehlen, da bleiben die Tempelmahle eine todte Ceremonie ..... Vielmehr gilt es, Gott als das Princip alles Guten, den Vater alles Schönen zu erkennen, das Böse weder zu thun, noch zu leiden. Gott ist gut und deßhalb frei von Neid, Furcht, Zorn, Haß, seinem Wesen nach hülfreich und liebevoll. Und wie der große Zeus, der im Himmel seinen geflügelten Wagen lenkt und das Weltall ordnet und leitet, sind auch die andern Götter. Mit diesen Göttern sind wir befreundet, sie sorgen für mich, so daß ich in Folge ihrer Fürsorge für mich weder des Nachts, noch bei Tage, wohin ich mich auch wenden, was ich auch thun mag, ihnen verborgen bin und in Folge ihrer Allwissenheit deuten sie mir auch an, welches der Verlauf der einzelnen Dinge sein wird, indem sie mir Boten schicken, Vorzeichen, Träume, Vögel".[2] Ueberhaupt haben die einzelnen Götter die Stellung der Mittler zwischen Zeus und den Menschen. Und zwar gibt es gute und böse Mächte dieser Art. Schon die Materie, die Gott vor der Schöpfung vorfindet, ist nicht nur todter Stoff, sondern sie ist belebt und dieses Leben beruht auf der die Materie durchdringenden bösen Weltseele. Alle Völker kennen dieses böse Princip. Die Einen nennen es Ahriman, die Andern Typhon, wieder andere Hades, Ares, Eris u. s. w.[3] Von ihm rührt in der Natur alles Verderbliche, in der Menschenseele alle ungeordneten Triebe her. Anderseits stellt sich das Göttliche in verschiedenen Stufen göttlicher Wesen dar. Die reinste Erscheinung des Göttlichen sind die Gestirne, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt. Sie ist das sichtbare Abbild des höchsten Gottes, doch darf man den mit sinn-

[1] Non posse suaviter vivi etc. 20, 6. Def. orac. 19. — [2] Non posse suaviter. l. c. — [3] De Isid. 46—49.

lichen Augen wahrnehmbaren Helios mit dem Apollo, der sein Urbild ist, nicht identificiren, vielmehr ist jener eben so das Licht der Sinnenwelt, wie dieser das erleuchtende Princip der Geisteswelt ist. Wie Zeus selbst, so sind auch diese von ihm erschaffenen Götter ohne Schuld am Bösen, vielmehr der Quell des Guten, die seligen Regierer und Aufseher der Welt. Ihr Wille ist, den Menschen Gutes zu erweisen, deren erste und größte Freunde sie sind.[1] Zahl und Wesen dieser Götter beschreibt Plutarch nicht. Ihm genügt es, sich gläubig der bestehenden Ueberlieferung, dem πάτριος λόγος anzuschließen. Dagegen ist er ganz von der Ueberzeugung beseelt, daß nur eine Religion durch die Welt gehe, möge sie nun Isis und Osiris, möge sie Diana und Apollo heißen. Er ruft die Gottheit an, die weder barbarisch noch griechisch ist, sondern unter verschiedenen Namen alle Völker regiert.[2] Und wie er die einzelnen Bräuche spiritualisirt, kann er auch getrost ihre innere Einheit behaupten. „Etwas Hellenisches, sagt er,[3] ist Isis und Typhon, der Feind der Götter, der durch Unwissenheit und Trug aufgeblasen, die heilige Lehre zerreißt und verdunkelt, welche die Göttin sammelt und aufstellt und denen übergibt, die sich zur Göttlichkeit haben weihen lassen in einer durchaus vernünftigen Lebensweise, in der Enthaltsamkeit von allerlei Speisen und Liebesgenuß". So vielfach abgestuft nun auch die Götterwelt ist, so bliebe dennoch eine große Lücke zwischen ihr und der Menschenwelt, wäre nicht das große und belebte Zwischenreich der Dämonen, die wie die jüdischen Engel in gute und böse getheilt werden. Die Dämonen gehören ihm durchaus zur Vollständigkeit des Weltzusammenhangs und wer sie läugnete, der würde eine ähnliche Lücke in die Harmonie des Alls reißen, wie Einer, der zwischen Erde und Sternen die Luft hinwegnähme.[4] „Diejenigen, rühmt Plutarch, die entdeckt haben, daß ein Geschlecht von Dämonen zwischen Menschen und Göttern in der Mitte steht, und beide miteinander verbindet und im Zusammenhange erhält (mag nun diese Lehre aus der Schule Zoroasters, von Orpheus, aus Aegypten oder Phrygien stammen) haben mehr und größere Schwierigkeiten gelöst als Plato durch seine Theorie von der Materie.[5] Die höchste Gewalt ist der Geist und der Wille der Urgottheit, Schöpfer und Ordner des

[1] De adul. et am. c. 22. Praecepta conjug. c. 19. — [2] De Isid. et Osir. 17. — [3] De Isid. et Osir. c. 2, 66. 67. — [4] De def. orac. 13. — [5] Plut. def. orac. 10.

Weltganzen von Anbeginn. Nächst ihm lenken die himmlischen Götter die menschlichen Dinge im Großen und Ganzen, zuletzt die Dämonen „als Wächter und Aufseher im Einzelnen".[1] Da sie für Lust und Unlust zugänglich, dem Guten oder Bösen ergeben sind, können sie nützen und schaden, sie sind es, die den Töchtern der Menschen nachstellen, auf die sich der schimpfliche Theil der Mythologie bezieht und die hülfreich oder schadenfroh, durch weise Orakelsprüche oder durch böse Rathschläge in das Leben eingreifen. Die meisten sind doch gute Geister und Gott gestattet ihnen, der Seele des Menschen beizustehn. „Der eine will die, der andere jene Seele durch die Ermahnungen retten. Wenn nun die Seele ihn vernimmt, und ihm Folge leistet, so wird sie gerettet. Wenn sie ihm aber nicht gehorcht, so wendet sich der Dämon von ihr und sie wandelt elend und allein".[2] Wie die Dämonen mithin den Uebergang vom Menschen zu den Göttern bilden, so ist wieder der Mensch das Glied, das Thier und Dämon verbindet. Dazu ist der Mensch um so mehr ausgerüstet, als er aus Körper, Seele und Geist zusammengesetzt ist. Leib und Geist sind sogar so gesonderte Theile, daß der Mensch zwei Mal sterben muß, ehe er ganz aufhört. Bei der Geburt gab die Erde den Leib, der Mond die Seele, die Sonne den Geist her. Stirbt nun der Mensch, so läßt er zunächst den Leib auf der Erde zurück, aber die Verbindung von Seele und Geist löst sich nicht so rasch wie die von Seele und Leib. Sobald nun die Seele den Körper verlassen hat, muß sie in dem Raum zwischen Erde und Mond eine unbestimmte Zeit umherschweifen.[3] Die ungerechten und zügellosen Seelen büßen zunächst ihre ungerechten Handlungen. Die frommen Seelen verweilen eine Zeit lang im mildesten Theil der Luft, in den „Wiesen des Hades", bis sie die, wie ein böser Dunst ihnen noch anhaftende, Verunreinigung durch den Körper abgelegt und ausgehaucht haben. Allmählig steigen sie von hier aus, wie nach einer langen Reise mehr und mehr zum Mond als ihrer Heimath empor und genießen dabei eine Freude, wie etwa die in die Mysterien Eingeweihten, gemischt aus Unruhe und Bangigkeit und einer besondern Hoffnung, denn sie sehen, daß viele zurückgestoßen und wie von einer Woge nochmals hinweggespült werden, die eben den Mond zu erreichen glaubten, einige auch, die obschon auf der Höhe, sich nochmals dem Irdischen zugewandt hatten, wieder wie in einen tiefen Abgrund ver-

[1] De fato c. 9 — [2] De Socrat. daimon. Gegen Ende. — [3] Vgl. De facie in orbe lunae c. 27 f. Das Referat nach Volkmann a. a. O. 75.

sinken. Die Seelen aber, die oben ankommen und auf dem Monde festen Fuß fassen, gehen zuerst wie Sieger umher, geschmückt mit einem Kranze aus Federn, welcher der Kranz der Standhaftigkeit genannt wird, weil sie den unvernünftigen Theil der Seele, während ihres Lebens dem Zügel der Vernunft fügsam unterworfen haben. Dann baden sie sich im Aether des Mondes und gewinnen dadurch an Stärke und Kraft; ihr lockeres Gefüge verdichtet sich und wird durchsichtig. Nun bewundern sie die Natur und Schönheit des Mondes und betrachten das Ankommen neuer Seelen und die Mühe, die sie haben, sich bis zum Monde hindurchzuarbeiten. Es ist ein schöner, an das christliche Mitgefühl erinnernder Gedanke, wenn so die bekränzten himmlischen Seelen herniederschauen auf die Reihen der Nachstrebenden und sich abwärts neigend, sie nachziehn. Aus den früheren Seelen sind jetzt Dämonen (Engel) geworden. Aber diese bleiben nicht immer auf dem Monde, sondern sie kommen auf die Erde herab, um den Orakeln vorzustehen, sie sind bei der Feier der höchsten Mysterien zugegen, sie werden Bestrafer und Wächter des Unrechts, sie erscheinen als Retter in Schlachten und auf dem Meere. Wenn sie etwas dabei versehen, sei es aus Zorn, aus Parteilichkeit oder Neid, so müssen sie dafür büßen, indem sie wieder an menschliche Körper gebunden auf die Erde herabgestoßen werden. Die bewährten dagegen werden nach ihrem zweiten Tod, in welchem der Geist von der Seele sich trennt, mit dem Göttlichen vereinigt. Die Trennung vollzieht sich durch die Sehnsucht des Geistes nach der Sonne, die das Licht an sich zieht, das ursprünglich von ihr ausgegangen. So steigt der Geist zur Sonne empor, die Seelen bleiben auf dem Monde zurück und führen hier noch eine Zeit lang ein schattenhaftes Traumleben, bis sie sich auflösen, die ruhigen und vernünftigen früher, die unruhigen, noch immer mit Leidenschaften geplagten später und nun erst haben Erde, Mond und Sonne die Theile wieder, die sich im Menschen zu Lust und Schmerz gefügt. In harmonisch abgeschlossenem Kreislauf liegt so das All vor Plutarchs Auge beschlossen und er freut sich des Anblicks, „wie Alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt, wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen".

Was aber die Hauptsache ist, der Philosoph von Chäronea hat an seinen frommen Traum geglaubt, das beweist seine Apologie gegen den Zweifel und die Anwendung seiner Meinungen auf's Leben. Er ist unermüdlich, den Glauben an eine specielle göttliche Vorsehung gegen

die Epikuräer zu rechtfertigen.[1] Wenn der Böse nicht immer sofort von der Strafe ereilt wird, so sieht Plutarch darin, wie Paulus, einen Erweis der göttlichen Langmuth, die den Sünder zur Besserung leiten, und den Menschen ein Beispiel der Güte geben will. Gottes Wege sind auch wunderbarer, als wir zu begreifen vermögen. Nicht alles Unkraut soll sofort ausgereutet werden. Nach den einzelnen Rechtsübertretungen würde der Mensch richten, Gott sieht das Herz an und mancher Sünder der verhärtet schien, hat sich später als besser erwiesen als Menschen meinten.[2] An solche Betrachtungen knüpfen sich dann zahlreiche erbauliche Beispiele, die das Walten der göttlichen Vorsehung aufs glänzendste erweisen und vor Allem der Ausblick auf den Zustand nach dem Tod, der alle Ungerechtigkeiten des Erdendaseins um so gerechter ausgleichen wird. Ein weiterer Einwurf gegen sein System ist die Läugnung einer göttlichen Offenbarung. Die Gegner spotten, daß seit die Menschen klüger geworden, die Orakel vorziehen zu schweigen und daß die Pythia längst keine metrischen Sprüche mehr fertig bringe, sondern in trockener Prosa rede. Die Pessimisten erklären es aus der Sündhaftigkeit der Zeit, daß die Götter die Orakel gleichsam zusammenpacken und sich davon machen, so daß nur zu verwundern sei, daß die Pythia überhaupt noch rede.[3] Plutarch, der weniger schwarz sieht, erklärt sich die Sache damit, daß die Orakel nur da eingingen, wo sie nicht mehr nöthig seien. „Wozu sollte ein Orakel in Tegyrä oder bei Ptoum nützen, wo man jetzt einen halben Tag gehen kann und nur auf einen einzigen Hirten stößt?" Die Entgötterung hat nur mit der Entvölkerung Griechenlands Schritt gehalten, sie widerlegt also nicht, sondern sie beweist die göttliche Vorsehung. Ebenso zeigt das Abkommen der Verse bei den Götterspüchen, wie sehr sich die Gottheit unseren Bedürfnissen accommodirt. Wir sind prosaischer geworden und darauf nimmt der Gott Rücksicht. Die Verse hatten auch nur den Zweck, fernher gesendeten Boten oder in die Ferne ziehenden Reisenden, Colonisten oder Kriegsheeren das Festhalten des Wortlauts zu erleichtern, da Verse sich leichter einprägen als Prosa. Jetzt, da nur Privatleute mit ihren einfachen Angelegenheiten kommen, wäre es abgeschmackt, wollte der Gott in mystischen Versen reden, wo man ein prosaisches Ja oder Nein verlangt. Auch dem heidnischen Apologeten kommt, wie wir sehen, der

[1] De sera numinis vindicta. Pericles c. 6. — [2] De sera numinis vind. 6. — [3] De defectu oraculorum 1 f.

Umstand zu gut, daß es überhaupt keine kritischen Einwürfe gibt, auf die der Gläubige nicht etwas Passendes oder Unpassendes erwiedern könnte, und daß zur Vertheidigung des alten Glaubens vor Allem gehört, das letzte Wort zu behalten. Besser als in solchen Sophistereien erweist jedoch Plutarch seine wahrhafte Frömmigkeit in der ganzen Auffassung des Lebens. An dem Geist der Zeit hat er zwar insofern Antheil, als er zugibt, daß der Mensch das unglücklichste von allen lebenden Wesen sei. Auch die befriedigenden Beschäftigungen eines Telearchen zu Chäronea können ihn darüber nicht verblenden, „daß die Gottheit dem Menschen von jedem Glück einen Antheil abnehme".[1] Allein das Unglück des Menschen besteht schließlich doch nur in seiner eigenen Sündhaftigkeit. Die Sünde (κακία) hat den Wermuthstropfen in den Kelch unseres Daseins gemischt und den Trank verbittert.[2] Wenn wir dagegen unser böses Gewissen in ein gutes wandeln, wenn wir die Götter lieben, wie sie uns, wird uns das Erdendasein nicht mehr als eine Gefangenschaft erscheinen. „Für eine solche Seele ist vielmehr jeder Tag des Lebens ein Fest. Ihr erscheint die Welt als ein der Gottheit würdiger Tempel und der Mensch in ihr dazu bestimmt, um an der schönen Natur, die ihm in herrlichen Bildern das Jenseitige offenbart, seine Freude zu haben. Sein Leben gleicht einer heiligen Festweihe und muß deshalb voll heiterer Ruhe und Freude sein. Er wird sich scheuen das Fest, das ihm die Gottheit in diesem Leben bereitet, durch Ausgelassenheit in Freude und Traurigkeit, durch unmäßiges Klagen und eine verdrießliche Stimmung der Seele zu stören. Er wird sich am Genuß der Gegenwart erfreuen, mit dankbarer Erinnerung an das Vergangene und guter Hoffnung für die fernere Zukunft.[3]

Wie in solchen Betrachtungen sich eine innerlich versöhnte Lebensstimmung des Philosophen ausspricht, der in seinem Götterglauben den Frieden gefunden, so ist ihm sein Glaube an die Güte der Gottheit auch ein starker Sporn zu guten Thaten. Man mag die moralischen Schriften Plutarchs breit, theilweise trivial und allzu weisheitstriefend finden — seine unermüdlichen Ermahnungen zu milder Behandlung der Sklaven, seinen mannhaften Kampf gegen die Gladiatorenspiele,[4] in einer Zeit, in der Trajan dieselben mit Leidenschaft betrieb und Hadrian sie in Griechenland selbst einführte, seine edle Fürsprache für

[1] Aemil. c. 34. — [2] An vitiositas ad infelicitatem sufficiat? — [3] De tranquillitate animae. — [4] Non posse suaviter vivi c. 17, 6. De usu carn. 2. 3.

die gequälten Thiere,[1] seine essäischen Einwände gegen den Fleischgenuß,[2] sein Kampf gegen die Knabenliebe im Zeitalter des Antinous,[3] wird man nur achten können. Auch seine Vorstellungen von dem Heiligthum des Hauses zeugen von der reinsten Empfindung, so wenn er in den Ehstandsregeln fordert, daß die Keuschheit das Weib begleite bis in die Arme des Gatten, daß es sanft, liebenswürdig, rein sei und doch den Grazien opfere, nicht geschmückt mit Diamanten, sondern mit Tugend und Streben nach Harmonie. Im Großen und Ganzen zeigen Plutarchs Ethika jedenfalls, daß die platonische Schule von ihren Prämissen her schließlich zu denselben sittlichen Forderungen gekommen ist, durch die die Kirche die Regeneration der Gesellschaft und des Staates durchgeführt hat. Daß orientalische Einflüsse dabei auf Plutarch eingewirkt haben, ist an sich sehr wahrscheinlich. Die Ideen des alten Testaments, durch die griechische Bibel verbreitet, mußten auf griechischem Sprachgebiet allmählig ihre Wirkung üben, aber bewußt ist sich Plutarch dessen nicht. Vom Judenthum, und er wird das Christenthum dazu gerechnet haben, redet er nur mit größter Verachtung. Doch ist auch hier bemerkenswerth, wie er diese Gesetzesreligion mit ihren Speisegeboten und ihrer Sabbathsfeier in fast paulinischer Weise darum verurtheilt, weil sie an die Stelle der Liebe zur Gottheit den leeren Brauch und einen abergläubischen Formeldienst gesetzt habe.[4] Wie sehr nun freilich dieses ganze System Plutarchs allen Voraussetzungen der Volksreligion widersprach, das beweist die Noth, die es dem Apollopriester von Chäronea macht, die alte Mythologie und die heiligen Tänze und Bräuche seines priesterlichen Amtes mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen. Wir haben früher schon von seiner Vermittlungstheologie gesprochen,[5] die alle unwürdigen Erzählungen aus der heiligen Sage auf die Dämonen bezog und die unlöslich mit den Göttern verbundenen allegorisch deutete. Jetzt dürfen wir wohl sagen, es ist ein Stück Judenthum oder Christenthum, wenn Plutarch sagt, die unanständigen Worte, Tänze, Gebärden im Cultus sind von den Dämonen gestiftet und gelten den Dämonen. Dasselbe sagte der Apostel Paulus auch. So theilt Plutarch das bemitleidenswerthe Schicksal eines mit den Lehren der altväterlichen Religion zerfallenen Theologen,

---

[1] Cato c. 5. De sollertia animalium. Gryllus. — [2] Gryllus. — [3] Liber amatorius. — [4] Sympos IV; 4, 4. De esu carn. c. 8. De superstit. c. 8. — [5] Bd. 2, 62 f.

wenn er als Apollopriester zur Feier des Sieges seines Gottes über den Drachen Pytho zu Delphi vortanzt, da ihm doch der ganze Mythus nur den alltäglichen Sonnenaufgang bedeutet und nichts weiter; wenn er Orakel austheilt, die er bald weisen Dämonen, bald dummen und boshaften zuschreibt, weil ihr Inhalt ihre Göttlichkeit Lügen straft[1]; wenn er Vogelflug und Eingeweide der Opferthiere prüft, während er das Schicksal der Menschen von ihrer eigenen Tugend abhängig weiß.[2] Sind wir auch weit entfernt, den Frieden für nichts anzuschlagen, den der religiös gestimmte heidnische Denker für sich in seiner Weltanschauung fand, dem Heidenthum war doch mit seinem geistreichen Eklekticismus nicht geholfen. Es war ein neuer Geist in alten Schläuchen und darum mußten diese heidnischen Formen eben so gut fallen wie die jüdischen. Wir sehen ja auch hier schon, wie viele historischen Bestandtheile der alten Religion am Lebenssaft und Blute der noch vorhandenen heidnischen Frömmigkeit keinen Antheil mehr haben und darum als todte Schaale in Bälde abfallen müssen oder schon abgefallen sind.

[1] De def. Orac. 16. — [2] De Isid. et Osir. 1.

Fünfter Abschnitt.

Judenthum und Christenthum im Zeitalter Hadrians.

1. Hadrian und die Juden.

Die Juden hatten den unglücklichen Feldzug Trajans im Osten so tückisch benutzt und den Rückzug der großen Armee so sehr erschwert, daß die verhaßte Nation nach ihrer Niederwerfung eine lange Periode schwerer Züchtigungen zu gewärtigen hatte. Noch standen die Juden hier und dort unter den Waffen[1] und man erwartete ein blutiges Strafgericht. Allein Hadrian gefiel sich nun ein Mal in paradoxen Maßregeln und glaubte es sich schuldig zu sein, Trajans Politik in allen Stücken umzukehren und so erhielten die Juden statt der verdienten Züchtigung vielmehr freundliche Zusagen. Da der Kaiser Mesopotamien räumte, löste sich die dortige Judenfrage von selbst und aus jenen Gebieten mögen die triumphirenden Stimmen stammen, die den Ausgang des Quietuskriegs als einen Sieg Israels preisen. Quietus selbst ward abberufen und nicht lange nachher getödtet. Die Ruhe Palästinas aber erkaufte Hadrian mit Zusagen, die er nachmals so wenig als die an die Parther gegebenen einlösen konnte. War alle Welt darüber einig, daß man mit den Juden nur durch Schrecken zum Ziel kommen könne, so fand er natürlich für richtig, ihnen Milde und Güte entgegenzutragen. Daß diese Milde schließlich mit einem um so wahnsinnigern Wüthen enden werde, ließ sich bei seinem Charakter freilich voraussagen, allein zunächst fand sie Glauben. Das beredteste Zeugniß für diese Transactionen Hadrians mit den Juden ist das fünfte Buch der Sibylle, das ein alexandrinischer Jude aus verschiedenen ältern, heidnischen und jüdischen, zum Theil vielleicht auch christlichen Orakeln zusammenstellte, aus denen er durch Ein-

[1] Euseb. Chron. (Edit. Mai: Hadr. 1. Abr. 2133.)

schaltungen und einen das Ganze umfassenden Rahmen einen zusammenhängenden Sang der Seherin bildete. Zu den ihm eignenden Stücken gehört vornehmlich die Einleitung, in der die Sibylle die Reihe der Kaiser seit Julius Cäsar bis auf Trajan an sich vorübergehen läßt. Kabbalistische Bezeichnung der Anfangsbuchstaben ihrer Namen und kurze Charakteristik ihres Regiments machen die Einzelnen deutlich. Am bittersten urtheilt die Seherin über Trajan, der zum Kampfe im Orient eilt und seinen Tod auf fremder Erde findet. Dann aber geräth sie in freudige Ekstase:

. . . . . „nach ihm wird
Herrschen ein anderer Mann mit silbernem Helm; eines Meeres
Namen er trägt, ein gar trefflicher Mann der Alles begreifet.
Ja unter dir, du Trefflicher, Herrlicher, Dunkelgelockter,
Und unter deinem Geschlecht wird Frieden sein ewige Zeiten".[1]

Was die Sibylle zu solchen Jubeltönen stimmte, erfahren wir aus Andeutungen anderer Schriftsteller. Es ist zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß Hadrian den Juden Wiederaufbau ihres Tempels versprach und gewiß, daß sie denselben von dem bauluſtigen Kaiser erwarteten. Epiphanius erzählt, sieben und vierzig Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, also sofort bei seinem Regierungsantritt, habe Hadrian die Wiedererbauung der Stadt, doch nicht des Tempels, befohlen und mit derselben einen Juden, seinen angeblichen Schwiegervater Aquila aus Pontus, den bekannten Bibelübersetzer, beauftragt.[2] Der Verfasser des Barnabasbriefs dagegen setzt voraus, daß die Römer daran seien, auch den Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen, indem er meldet, es erfülle sich jetzt das Prophetenwort (Jes. 49, 17 nach der LXX): „siehe, die niedergerissen diesen Tempel, werden selbst ihn wieder aufbauen".[3] Auch Chrysostomus, in der fünften Rede gegen die Juden,[4] sagt, drei Mal hätten die Juden den Versuch gemacht, den Tempel wieder aufzubauen, so auch unter Hadrian; aber das Ende war, daß der Kaiser sein eigenes Bildniß in diesen Tempel stellte und die Stadt sich zu eigen machte.[5] So scheint der erwähnte jüdische Sibyllist Alexandriens mit seinem untergeschobenen Orakel wesentlich die Absicht verfolgt zu haben, Hadrian zum Neubau des Tempels zu

[1] Sib. V, 46 f. — [2] Epiph. De ponderibus et mensuris. 14. — [3] c. 16. — [4] Op. ed. Montfaucon. Paris 1837, 1, 783. 788. — [5] Weitere Berichte der Byzantiner bei Volkmar, Judith, p. 132 f.

bestimmen und da er sich zu Eingang seines Buchs ganz direct an Hadrian wendet, hat er es vermuthlich dem Kaiser auch irgendwie zugespielt, wobei er auf dessen Aberglauben rechnen mochte. Aeltere Weherufe über Rom, das den „göttlichen Tempel" und „das Volk, das gerecht war", zerstörte,[1] über Trajan, „der Alles verwirrt und Alles überfluthet mit Bösem",[2] über Vespasian, den König „unscheinbar und unrein", der den Tempel unaufgebaut liegen läßt und dafür zu Grund gehen soll, sobald er das Festland betreten wird,[3] sammt zahlreichen heidnischen Götterspruchen sind hier zusammengeflochten, ein unverständliches Wirrwarr, aus dem nur Eines immer wieder klar hervorleuchtet, daß „wenn einst das persische Land wieder frei sein werde vom Kriege:

. . . . . „daß dann der glücklichen Juden
Göttlich Geschlecht sich auf's Neue erhebt, der Himmelsbewohner,
Welche mitten im Land die Stadt ihres Gottes erbauen".[4]

Ein Priester, in Linnen gekleidet, werde dann als neuer Cyrus sprechen:

„Auf und lasset uns Gott einen schönen Tempel in Wahrheit
Aufbaun und das Gebot, das böse, der Vorfahren ändern,
Die sich die Götter von Stein, und von Thon sich die Götzen geformet,
Festliche Züge geordnet und Feste, in trüglicher Weisheit!
Laßt uns bekehren das Herz und dem ewigen Gotte lobsingen,
Ihm dem Erzeuger, der Gott von Ewigkeit immer gewesen".[5]

Dieser Priesterfürst wird nicht nur den Tempel zu Jerusalem, auch den Oniastempel bei Heliopolis wird er herstellen und auch dort wird das Volk, das Gott sich erwählte, wie vordem opfern.[6] War dieses mystische Buch, wie der Eingang zeigt, auf Hadrian berechnet, so hatte es auch diejenigen Seiten seines Charakters scharf erkannt, die ihn zu der Rolle eines neuen Cyrus ganz besonders tauglich machten, indem es auf seinen Aberglauben und seine Eitelkeit gleichmäßig speculirte. Auch hatte es eine Weile den Anschein, als ob die Hoffnungen der Juden sich verwirklichen sollten. Es wird berichtet,[7] Hadrian habe

[1] Sib. 5, 115—178; 260—285. — [2] Sib. 5, 214—259. — [3] 361—433. — [4] Sib. 5, 247 f. — [5] Sib 5, 492—495 — [6] V. 501 f. — [7] Dio 69, 12. Ep. Barnab. c. 16 Chrysost. Fünfte Rede gegen die Juden. Opp. ed. Montfaucon. Paris 1837. Vol. I, a. p. 783 sq. namentlich 788. 789. Cedrenus, s. XII. (Script. Byzantini. ed. Paris. Vol. XII, p. 249.) Stellen bei Volkmar, Judith 131 f.

mit dem Bau Jerusalems begonnen und sei erst nach Beginn dieses Baus bestimmt worden, die neue Stadt zu einer heidnischen Colonie zu machen. Die Verhandlungen darüber müssen sich durch die halbe Regierungszeit Hadrians hingezogen haben, denn während die Versprechungen des Kaisers in den Anfang derselben fallen, bricht der Aufstand erst gegen Ende derselben aus. Bei dem Besuche Hadrians in Syrien sind die Juden noch immer der besten Hoffnungen voll. Sie schlagen zum Gedächtniß desselben eine Münze, auf der Hadrian die vor ihm knieende Judäa aufrichtet, während rings drei Knaben, Galiläa, Peräa und Judäa, die Friedenspalme tragen. Auf einer andern Münze, mit der Inschrift Adeunti Aug. Jud., bringt Hadrian gemeinsam mit der Landschaft ein Opfer dar.[1] Die talmudischen Erinnerungen erzählen Näheres, aber sie sind zu verworren, um mehr als die Thatsache großer jüdischer Erwartungen zu bezeugen. Zur Zeit des Rabbi Josua ben Hananja, so wird erzählt,[2] befahl der Kaiser den Tempel wieder aufzubauen. Da kehrten zahllose Juden nach Palästina heim und zwei Jünglinge, Pappus und Julianus, errichteten überall Hülfsstellen, um solche Hebräer bei ihrer Rückreise zu unterstützen. Darauf wurden die Samariter, die meist Geldwechsler waren, aufmerksam, und verklagten die Juden: „Wenn diese Stadt wieder aufgerichtet sein wird, sprachen sie zu Hadrian, werden die Juden weder Steuer, noch Kopfgeld, noch Tribut mehr bezahlen." Da bereute der Kaiser sein Versprechen, aber er wußte nicht von demselben loszukommen. Die Samariter aber riethen ihm: „baue den Tempel an eine andere Stelle, oder mache ihn fünf Ellen höher oder fünf Ellen niederer als der frühere war, so werden die Juden von selbst nicht hineingehn." Hadrian befiehlt nun seinem Statthalter demgemäß zu verfahren. Als man das kaiserliche Schreiben verlas, brach die Menge in Thränen aus, die Waffenfähigen aber fanden sich mit Schwert und Rüstung im Thale Rimmon zusammen, um zum Aufstand zu schreiten. Da beschwichtigte sie Rabbi Josua ben Hananja, indem er ihnen die Fabel von dem Löwen erzählte, dem der Storch den Knochen aus dem Hals gezogen und den der Löwe dann statt des Lohns auf das stolze Bewußtsein verwies, seinen Kopf aus dem Rachen eines Löwen unverletzt wieder zum Vorschein gebracht zu haben.

[1] Vgl. Basnage, hist. des Juifs 7, 357. 374. — [2] Vgl. den Midrasch zur Genesis Bereschit-rabba 64. Bei Volkmar, Judith 108, bei Derenb. 416.

Aehnlichen Lohn hätten auch die Juden von vorn herein erwarten müssen, als sie thöricht ihre Glaubensgenossen in Parthien beschwichtigten und den Frieden vermittelten, statt den römischen Löwen an dem parthischen Knochen, den er allzu gierig in sich gewürgt, ersticken zu lassen. Andere trösteten sich damit, der kränkelnde, wassersüchtige Hadrian sei wegen seines Wortbruchs mit Aussatz geschlagen worden.[1] Auch die jüdischen Sibyllen schildern Hadrian jetzt, nachdem er sein Wort gebrochen, nicht mehr als einen „Trefflichen, Herrlichen, Dunkelgelockten", vielmehr lauten nach Ablauf seiner Regierung die Orakel ganz anders:

„Aber wenn dreimal fünf du gehabt der üppigen Herrscher,
Welche die Welt unterjocht vom Aufgang bis zum Abend;
Dann wird ein Kaiser, ein Graukopf, erstehn, mit dem Namen des nahen
Meers, der die Welt mit besudeltem Fuße durchzieht und Geschenke
Häuft, der das Gold in Menge besitzt und des schädlichen Silbers
Mehr noch versammelt; die Länder bestiehlt und dann wieder heimkehrt.
Theil wird er haben an allen Mysterien der magischen Tempel,
Wird einen Knaben zum Gotte erklären, und jede Verehrung
Lösen und Allen zugleich des Truges Mysterien aufthun.
Klägliche Zeit dann, wenn der Abscheuliche selber zu Grund geht".[2]

So anders beurtheilte man den „Graukopf" als den „Dunkelgelockten", der in der ersten Zeit seiner Regierung mit Verheißungen um sich geworfen hatte. Es wird sich nicht ermitteln lassen, in wie weit die Juden von ihm absichtlich getäuscht worden waren, oder sich selbst getäuscht hatten. Sicher ist, daß die heilige Stadt als heidnische aus dem Schutte erstand. Es heißt in dem Auszug des Xiphilinus aus Dio, Hadrian habe an Stelle der zerstörten Stadt eine neue, Aelia Capitolina und an der Stelle des Tempels Gottes einen Tempel des capitolinischen Jupiters errichtet.[3] Die entgegengesetzte Nachricht des Eusebius, erst nach dem Krieg sei eine Colonie mit dem Namen Aelia Hadriana zu Jerusalem errichtet worden, gleicht sich mit dieser Angabe vielleicht so aus, daß die erste Colonie in dem Krieg, den die Juden nicht nur mit rasender Wuth, sondern anfangs auch glücklich führten, gänzlich zerstört ward, worauf nach errungenem Sieg die wieder aufgerichtete Colonie den Namen des Kaisers Aelia Hadriani

[1] Nach Ariston von Pella in der Chron. des Mos. von Chorene. 2, 57. — [2] Sib. VIII; 50—59. Unter Mark Aurel verfaßt. — [3] Dio Cass. 69, 12. p. 356.

erhielt.[1] Denn von dem Augenblick an, da die Juden gewahrten, in welcher Weise Hadrian sein Versprechen erfülle, rüsteten sie zum Kampf.

Die Seele der sich neu bildenden Actionspartei war Rabbi Akiba, Josephs Sohn, der wie Amos vom Hirten zum Leiter Israels aufgestiegen. Er gehört unter die angesehensten Lehrer der Schule von Jamnia und ist als der eigentliche Vater der Mischnah zu betrachten.[2] Sein ächt rabbinischer Grundsatz, man könne Alles aus der Schrift beweisen und solle es auch, förderte den überwitzigen und spitzfindigen Geist der Schule, blendete aber die Jugend so, daß Akiba bald vor Allen Liebling des heranwachsenden Geschlechtes wurde. Von um so größerer Bedeutung war es, daß gerade er sich mit Eifer für eine kriegerische Wiederherstellung Israels entschied und seiner Autorität ist es zuzuschreiben, daß der letzte Rest einer provinziellen Existenz den Juden verloren ging. Nach ihm hatte Israel keine Heimath mehr. Mit Unmuth hatten die Juden alle Hoffnungen scheitern sehen, die sie auf Hadrian gesetzt hatten. Als nun aber gar in der neu gegründeten Stadt in Gestalt eines Jupitertempels ein neuer Gräuel des Verwüsters sich erhob, blieb ihnen keine Wahl. „Sie hielten es für einen Gräuel, berichtet Dio,[3] daß Ausländer ihre Stadt bewohnen und einen fremden Gottesdienst daselbst einführen sollten". — Dennoch fanden sie es gerathen, so lang der Kaiser im Orient sich aufhielt, sich auf geheime Vorbereitungen zu beschränken. Nach Dio gehörte zu ihrem jährlichen Tribut wunderlicher Weise auch die Lieferung einer bestimmten Anzahl von Waffen. Sie fertigten diese nun so schlecht, daß der Statthalter öfters große Lieferungen als unbrauchbar zurückwies. So kamen sie in Besitz einer Heeresausrüstung, die in der Stille leicht verbessert werden konnte. Doch erst im Jahr 132, als Hadrian den Osten nach längerem Aufenthalt verlassen und sich wieder nach Athen begeben hatte, wurde losgeschlagen.[4] Vielleicht hatte man immer noch gehofft, den kaiserlichen Wanderer bei einem persönlichen Besuch der Provinz umstimmen zu können. Als er aber im Jahr 132, ohne Wort gehalten zu haben, dem Osten den Rücken kehrte, blieb nur noch das Schwert. Als Anlaß zur Schilderhebung bezeichnet Spartian irrthümlich das Verbot der Beschneidung, das Hadrian gewiß erst nach dem Krieg

---

[1] Vgl. Gregorovius, Hadr. 50 f. — [2] Siehe oben p. 252. — [3] l. c. — [4] Dio Cass. l. c.

erließ.[1] Vielmehr waren andere Reizungen vorhergegangen. An Stelle des Catilius Severus war Ticinius Annius Rufus getreten, den die Juden kurzweg Tyrannus Rufus nennen, und auf den der Festkalender den Tag des Tyrjanus bezieht.[2] Er soll nach einer Glosse zur Megillat Taanit[3] jene Brüder Julianus und Pappus, die die heimkehrenden Exulanten unterstützten, aufgegriffen und sie höhnisch gefragt haben, ob sie auch hofften, wie die drei Männer im feurigen Ofen, wunderbar aus seinen Händen errettet zu werden? Sie aber antworteten unverzagt, Nebukadnezar war ein König und eines Wunders werth, du bist nur ein Bösewicht, Chananja, Mikael und Azarja waren Heilige, wir sind nur arme Sünder. Wollte Gott uns tödten — so hat er Bären, Löwen, Schlangen und Skorpionen, so aber sterben wir durch deine Willkür, und darum wird Gott unser Blut von dir fordern." „Und Rufus war noch im Land, da kam ein Diplom von Rom und sie öffneten ihm das Hirn mit Knitteln".[4] Die Erinnerung an dieses Ereigniß feiert nach dem herkömmlichen Festkalender der 12. Adar. Auch Eusebius berichtet von großen Schlächtereien, die der Tyrann, der der Albinus des zweiten Kriegs gewesen zu sein scheint, gegen die Juden verübt habe.[5] Insbesondere verletzte sie, daß der Tempelberg, der in die neue Colonie Aelia hereingezogen wurde, zum Ackerland gemacht ward. Moriah gedüngt und gefurcht durch die Pflugschaar,[6] das war mehr als ein jüdisches Herz zu ertragen vermochte. Ueber solche Herausforderungen kam es im Jahr 132 zum Aufstand. Zunächst schien derselbe wenig besagen zu wollen, da die Juden noch nicht wagen durften, sich im freien Felde mit der Besatzung zu messen. „Sie besetzten deßhalb, erzählt Dio, geeignete Punkte, wo sie durch unterirdische Gänge und Verschanzungen sich zu sichern suchten, um, wenn sie gedrängt würden, darin eine Zuflucht zu finden und unbemerkt miteinander verkehren zu können, und gruben Oeffnungen nach oben, um Luft und Licht zu erhalten. Zuerst nahmen die Römer keinen Bedacht auf sie, als aber ganz Judäa in Aufruhr gerieth und die Juden überall

[1] Spart. Hadr. 14. Moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetebantur mutilare genitalia. — [2] Lipsius, Zeitschr. für wissensch. Theol. Jahrg. II, p. 109. — [3] Zum 12. Adar. — [4] Abgedr. bei Volkmar, Judith 91. Derenbourg 406, wo die Scene jedoch in die Zeit des Quietus verlegt wird — [5] K. G. 4, 6. — [6] Hieronym. ad Sacharj. 8, 19. Op. ed. Vallarsi 6, 825. Der Kirchenvater bezieht sich für die Nachricht auf dieselbe jüdische Tradition, die wir Mischna Taanith 4, 6 lesen. Bei Schürer 359.

Unruhen anfingen und zusammenströmten, auch den Römern, theils geheim, theils ganz offen vielfachen Schaden thaten, und viele Andere in Hoffnung auf Gewinn sich an sie anschlossen, daß fast das ganze römische Reich in Bewegung gerieth, schickte Hadrian seine besten Feldherrn gegen sie, und übergab den Oberbefehl dem Junius Severus, den er von Britannien, wo er Statthalter war, dahin beordert hatte". Wir haben also auch hier wieder dieselbe Erscheinung wie früher, daß der offene Ausbruch des Kriegsfeuers an einem Punkte, durch die Verzweigung des Judenthums sofort das ganze Reich mit seinen Stößen erschüttert. Die unkluge Grausamkeit des Tyrannen Rufus, der ganze Ortschaften, mit Männern, Weibern und Kindern ausrottete, goß Oel in's Feuer.[1] War die Seele des Aufstands Rabbi Akiba, so war sein Arm der Zelot Simon,[2] der von vorn herein als Messias auftrat. Er kam, wie die Christen sagten, „nicht in des Vaters Namen", sondern „in seinem eigenen Namen" und nannte sich Barkochba, den Sternensohn. Als Bileam gegen seinen Willen Israel einen Messias weissagte, hatte er in der Ekstase gerufen: „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt; ich schaue ihn, doch nicht nahe. Es wird ein Stern aus Jakob aufgehn, es tritt hervor ein Scepter aus Israel, und zerschmettert Moab nach allen Seiten und vertilget alle Söhne des Getümmels. Und Edom wird Eroberung und Eroberung Seir, seiner Feinde Land, und Israel thut Mächtiges. Und es herrschet der aus Jakob, und vertilget Entronnene aus Städten".[3] Wie die früheren Propheten irgend eine Schriftstelle als ihr Programm vor sich hergetragen, so verhieß Simeons Symbolum: Moab zu zerschmettern nach allen Seiten. Mit dieser blutigen Losung der Gewalt stellt Barkochba den äußersten Gegensatz zu dem Messiasthum Jesu dar und der Christenheit war das auch wohl bekannt. Der Verfasser des vierten Evangeliums läßt Jesum darum sprechen: „Ich bin gekommen in meines Vaters Namen und ihr nehmet mich nicht an. So ein Anderer in seinem eigenen Namen kommen wird, den werdet ihr annehmen".[4] „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ich bin die Thür zu den Schafen, Alle, die vor mir kamen, sind Diebe und Räuber ... Ein Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu würgen und umzubringen. Ich bin gekommen, damit sie Leben und volles Genüge haben".[5] In der That war der Sohn

[1] Euseb. K. G. 4, 6. — [2] Der Name nach den Münzen. — [3] Num. 24, 17—19 — [4] Joh. 5, 43. — [5] Joh. 10, 7—9.

des Sterns, der „in seinem eigenen Namen kam", der einzige Prophet, der sich rühmen durfte, daß das israelitische Volk ihn aufgenommen habe und welche große Rolle dabei der Name spielte, den er sich beigelegt, beweisen die Münzen, die er schlug, deren etliche einen Stern über einem Tempel zeigen.[1]

Gekommen war er aus Modeïn, als Schüler seines Oheims, des angesehenen Rabbinen Eleazar,[2] eines Genossen Gamaliel II. Der Nasi Simeon selbst, der Vorsitzende des Sanhedrin, hatte ihn anerkannt, vor Allem aber war der kriegslustige Rabbi Akiba sein Zeuge vor dem Volk gewesen. Dennoch fehlte es auch an Widerspruch nicht. Es wurde als ein übles Vorzeichen gedeutet, daß das Grabmahl des Salomo, das den letzten Krieg überdauert hatte, damals zusammenbrach und daß häufiger als sonst Wölfe und Hyänen sich in den Ortschaften blicken ließen.[3] Als Akiba einst dem eintretenden Sternensohn zurief: „Hier ist der Messias, der König Israels", erwiederte Rabbi Jochanan ben Torta: „Gras wird aus deinen Kinnladen wachsen, Rabbi Akiba, und der König wird noch nicht gekommen sein".[4] In der That wurde Akiba eines der ersten Opfer des Aufstands. Rufus bekam ihn in seine Gewalt und ließ ihn vorläufig einkerkern.[5] Zahlreiche andere Schulhäupter wurden sofort hingeschlachtet. Auch das Judenthum dieser Tage hat seine Martyrologien, doch sind sie nicht zuverlässiger als die der christlichen Kirche.[6] Die Schlächtereien fachten aber den Todesmuth der Juden nur um so mehr an und bald war das ganze Oberland sammt Samarien in ihrem Besitz. Daß auch Jerusalem in ihre Hand fiel, beweisen die Münzen und der Bericht des Zeitgenossen Appian.[7] Die Hauptwaffenorte Roms, Cäsarea und Emmaus, waren im zwölften Jahre Hadrians durch ein Erdbeben zerstört worden, was den Juden die Eroberung Jerusalems, den Samaritern den Anschluß an den Aufstand, von dem berichtet wird, erleichtert haben mag.[8] Wie es scheint, war es bereits das dritte Jahr des Kriegs, als Junius Severus eintraf, um die Leitung des immer

---

[1] Ueber die Münzen des Barkochba vgl. Schürer, Neutest. Zeitgesch. p. 364 f. — [2] Midrasch zu Echa 2, 2. Derenb. 424. — [3] Dio Cass. 69, 14. Letzteres auch Gem. Makkoth 24 b. — [4] Jer. Taanit. bl. 68. Derenb. 425. Ewald VII, 408. — [5] Stellen bei Derenb. 420. — [6] Vgl. Derenb. 421 f. — [7] Die Münzen bei Schürer, Neutest. Zeitg. 358 f. Appian, Syriaca 50. — [8] Euseb. chron. zum Jahr 129 und Lib. Josuae Samaritanorum edit. Jynboll. c. 48.

ernsthafter gewordenen Feldzuges an sich zu nehmen.[1] Die Juden hatten sich inzwischen derart in Vortheil gesetzt, daß der neue Feldherr nicht wagte, sich mit ihnen in eine größere Schlacht einzulassen. Bereits über fünfzig befestigte Plätze waren in ihrer Hand und sie beherrschten das gesammte Oberland.[2] Severus beschränkte sich nothgedrungen darauf, die zuziehenden Haufen abzuschlagen, den Insurgenten die Zufuhr zu verlegen und sie durch eine vorsichtige Strategie langsam zurückzudrängen. Der Kampf dauerte lang und war sehr blutig. Neunhundertfünfundachtzig Ortschaften wurden zerstört und fünfhundertachtzigtausend Menschen getödtet. Der zweite jüdische Krieg war mithin so bedeutend als der erste, nur daß sich kein Josephus fand, ihn zu beschreiben. Damals wurde das jüdische Palästina zu der Wüste, die nur wenige Spuren der ehemaligen Schönheit jenes Landes mehr zeigt, das die Psalmisten und Josephus gepriesen. „Die große Zahl der durch Hunger und Seuchen Umgekommenen, sagt Dio, läßt sich nicht genau angeben, so daß fast ganz Judäa zur Einöde wurde". Gras wuchs nicht nur aus den Kinnladen des Rabbi Akiba, sondern auch über den verbrannten Städten und Dörfern des heiligen Landes. Der Platz, um den am längsten und heftigsten gekämpft wurde, war, nach Eusebius,[3] Bethar (Bitther), in der Nähe Jerusalems. Die Belagerung hatte bereits über ein Jahr gedauert, als die Stadt im August 135 durch Hunger fiel. Auch Barkochba war unter den Todten.

Die Kraft des Volks war jetzt für immer dahin. Aber auch Julius Severus hatte ungeheure Verluste gehabt. Die Niederwerfung des Judenaufstandes war Hadrians bedeutendster Krieg gewesen und der Kaiser, erschüttert über die Zahl der Opfer, ließ in seinem Berichte an den Senat die übliche Eingangsformel: „Si vos liberique vestri valetis, bene est, ego quidem et exercitus valemus",[4] weg, da er das Letztere von dem übel zugerichteten Heere nicht sagen konnte. Es scheint nach dieser Erzählung fast, als ob Hadrian in der letzten Zeit des Krieges persönlich im Lager anwesend gewesen wäre, wie das seiner Gewohnheit entspräche und die jüdischen Quellen auch

---

[1] Vgl. Schürer a. a. O. 359. — [2] Dio 69, 14. Auch Jerusalem nach Appian, Syriaca 50. Vgl Ewald 7, 413. — [3] H. E. 4, 6. — [4] Dio 69, 14. Vgl. Fronto, De bello Parthico (ed. Mai. 1823, p. 200): Quid, avo vestro Hadriano imperium obtinente, quantum militum a Judaeis, quantum a Britannis caesum?

voraussetzen. Die Ehre des Sieges nahm er durch diese Botschaft dem Feldherrn jedenfalls ab, doch belohnte er ihn durch Verleihung der Provinz Bithynien.

Nach Allem, was geschehen, begreift sich, daß nunmehr ein furchtbares Gericht über das Judenthum des ganzen Reichs erging. Die gefangenen Juden wurden an der Terebinthe bei Hebron öffentlich zum Preise von Pferden ausgeboten, der Rest zu Gaza unter den Hammer gebracht.[1] Auch Aegypten sah sie jetzt wieder massenhaft als Knechte.

Aelia ward neu aufgebaut und auf den Fuß von Flavia Neapolis als Militärcolonie eingerichtet. Die Einweihung geschah zur Feier der zwanzigjährigen Regierung Hadrians im Jahr 137. Man hatte die Stadt in sieben Quartiere abgetheilt, deren jedes seinen Aufseher erhielt.[2] Auf dem Tempelberg standen zwei Statuen Hadrians,[3] auf Golgatha soll eine Bildsäule des Zeus und ein Tempel der Venus errichtet worden sein.[4] Auch auf dem Garizim ward ein Jupitertempel gebaut und die Samaritaner klagen, daß sie einen kupfernen Vogel (den römischen Adler) anbeten müßten.[5] In Bethlehem errichtete man, in Anspielung auf den dort geborenen leidenden Gott, einen Adonistempel.[6] Kaiser Konstantin beseitigte später diese heidnischen Gräuel, doch verdankt man ihnen die Tradition, welches die heiligen Stätten gewesen sind. Auch mit dieser Ethnisirung der jüdischen Hauptstadt war aber dem römischen Rachegefühl nicht Genüge geschehen. Hieronymus berichtet vielmehr in der Chronik, auf dem Thore nach Bethlehem zu habe man das marmorne Bild eines Schweins in Relief ausgehauen, wohl nicht zu Ehren der Ceres, der dieses Thier heilig war, sondern zur Verspottung der Juden. Endlich aber trug sich der phantastische Hadrian mit dem Plane, dem Judenthum überhaupt ein Ende zu machen, indem er die Beschneidung verbot, eine Verordnung, die nicht nur die Juden, sondern ebenso die Samariter tödtlich erbitterte.[7] Sein Nachfolger sah die Unausführ-

[1] Hieronym. ad Sacharj. 11, 5 (Vallarsi 6, 885); ad Jerem. 31, 15 (6, 1065). Chron. paschale ed. Dindorf. 1, 474 (ad an. Chr. 119). — [2] Chron. pasch. ed. Dind. 1, 474. — [3] Itiner. Burdig. p. 43. Sunt ibi et statuae duae Hadriani. — [4] Paulin. Ep. 11, 134. Epiphan. de ponder. et mens. c. 14. Sozomenos, hist. eccl. 2, 1. — [5] Damascen. bei Phot Cod. 242 und das samar. Buch Josua c. 48. — [6] Gregorov. Hadr. 57. — [7] Chron. Sam. c. 47. Spartian. Hadr. 13.

barkeit dieses Edictes ein und zog es zurück.[1] Dagegen blieb, wie das Betreten von Cypern, so auch der Umkreis von Jerusalem den Juden für immer verboten, weil Hadrian, wie der Christ Ariston von Pella erzählt,[2] gebot, „daß sie auch nicht ein Mal aus der Ferne den heimathlichen Boden sehen sollten." Die den Bann brachen, wurden mit dem Tode gestraft.[3] Durch Geld setzten sie es später durch, daß sie gegen einen Tribut jährlich ein Mal die Ruinen ihrer Hauptstadt besuchen dürften. „Jedes Jahr, erzählt Hieronymus,[4] an dem Tage, wo Jerusalem von den Römern genommen und zerstört wurde, sieht man ein ganzes Volk in Trauer, von Kummer erschöpfte Weiber, Greise von Lumpen bedeckt, mit Jahren belastet, herbeikommen ... Aber während ihnen die Thränen über die Wangen rinnen, während sie die Arme ausstrecken, ihr Haar verstreut herabhängt, erscheint der fremde Soldat und verlangt Tribut von ihnen, wenn sie noch länger weinen wollen." Dasselbe Schauspiel hatte noch der Pilger von Burdigala. An der Stelle, wo die zwei Statuen des Hadrian standen, war ein durchlöcherter Stein von der alten Tempelmauer. Diesen Stein salbten die herbeiziehenden jüdischen Wallfahrer, benetzten ihn mit ihren Thränen, zerrissen ihre Kleider und wendeten sich wieder heimwärts.[5] Die politische Geschichte des Judenthums war damit zu Ende.

Das Urtheil des Judenthums selbst über den letzten Aufstand war ein verschiedenes. Nachdem der Erfolg gegen ihn entschieden, hieß den Rabbinen der Führer desselben nicht mehr Sternensohn, sondern Bar-Cosiba, Lügensohn.[6] Dennoch hat sich eine ganze Legende um ihn und seinen geistlichen Beistand Akiba gebildet. Nach ihr verlangte der Messias von Jedem, der sich zu seinen Schaaren meldete, daß er sich zuerst einen Finger der linken Hand abhaue, um seine Tapferkeit zu prüfen. Sodann mußte der Rekrut eine Ceder des Libanon entwurzeln, um seine Kraft zu beweisen. Der Führer selbst pflegte die von den römischen Ballisten herüberfliegenden Felsstücke mit

---

[1] Dig. Lib. 48, Tit. 8. 1. 11. Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto Divi Pii permittitur: in non ejusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur. Dig. 50. Tit 2. I, 3, § 3. Vgl. damit Spartian, Hadr. 14. — [2] Bei Euseb. K G. 4. 6. — [3] Just. Apol. 1, 47. — [4] Hieronym. ad Zephan. 1, 15 sq. — [5] Itiner. Burdig. p. 43. — [6] Seder olam rabba c. 30.

dem Fuß aufzufangen und den Römern zurück zu schleudern.[1] Daß die Christen von ihm erzählten, er habe seinen Rachen mit einer Kohle erleuchtet und glühendes Werg ausgespieen, mag damit zusammenhängen, daß die Synagoge in ihm den Messias sah, der nach Jes. 11, 4 mit seiner Lippe den Frevler schlägt und mit seines Odems Gluthhauch den Sünder tödtet.[2] Bethar blühte, nach diesen Sagen, als Hauptstadt des Messias auf, daß es 400 Schulen zählte und jede Schule zählte 400 Lehrer und jeder Lehrer hatte 400 Schüler.[3] Die Belagerung und Eroberung der Stadt aber berichten die Rabbinen in Bildern, die deutlich die Bekanntschaft der Erzähler mit der Apokalypse des Johannes herausstellen.[4] Wie das Jerusalem der Apokalypse, so wurde auch Bethar $3\frac{1}{2}$ Jahre belagert und während dieser Unglückszeit hielt Rabbi Eleazar von Modeïn die Feste durch sein Gebet aufrecht, indem er in Sack und Asche täglich für Israel betete, daß Gott seine Sünden heute nicht heimsuche. Bereits war Hadrian der Belagerung müde und wollte abziehen, da erbot sich ein Samariter, ihm die Stadt in die Hände zu liefern, „indem er das alte Huhn umbringe, das, in der Asche gackernd, den Fall der Feste unmöglich mache." Er schlich sich ein und fand Rabbi Eleazar im Gebet versunken und stellte sich neben ihn und that, als ob er ihm Geheimnisse in's Ohr flüstere. Von der Wache ergriffen und zu Bar-Kochba geführt, wurde er gefragt, was er mit Eleazar geredet habe? Wenn ich es dir sage, erwiederte der Samariter, wird der Kaiser mich tödten, sage ich es dir nicht, so wirst du mich tödten. Schließlich log er, der Rabbi habe ihm anvertraut, wie er die Stadt übergeben wolle. Sofort fragte Bar-Kochba seinen Oheim Eleazar, was der Samariter ihm gesagt habe? „Kein Wort", erwiederte der Heilige. Und du ihm? „Auch kein Wort". — Da ergrimmte der Sternensohn und tödtete den Rabbi durch einen seiner gewaltigen Fußtritte. Sofort ertönte eine Stimme vom Himmel: „wehe über die schlechten Hirten die ihre Schafe dem Verderben überliefern. Daß sein Arm vertrockne und sein Auge sich verfinstre (Sachar. 11, 17), denn du hast den getödtet, der der rechte Arm und das rechte Auge Israels war." Jetzt

[1] Midrasch Echah 2, 2 und j. Taanit 4, 7. — [2] Hieron. Apol. 2, 8 adv. Rufinum. (Val. II, 559). — [3] Gittin fol. 57. Salvador, die Römerherrschaft in Judäa. 2, 472. Aehnliches bei Grätz 4, 462. Derenb. 432. — [4] Gittin, 57 a.

fiel Bethar und Bar-Kochba ward getödtet, das Haupt desselben aber brachte der Samariter zu Hadrian. Als der Kaiser auch den Rumpf aufsuchte, hielt eine Schlange den rechten Arm des Leichnams umschlungen. Man tödtete nun so viel Juden, daß das Blut den Pferden bis an's Gebiß reichte und der Blutstrom Felsen mit sich riß und das Meer sich roth färbte vierzig Meilen weit. Die Zahl modernder Gebeine war auf dem Felde von Bethar so groß, daß man unter einem Steine dreihundert Kinderschädel fand,[1] und Hadrian ließ eine Weinbergmauer bauen drei Meilen lang und drei Meilen breit, die nur aus jüdischen Gebeinen bestand.[2]

In die Reihe derselben Erzählungen gehört, was von dem Ende des Akiba berichtet wird. Mit neun Schülern, deren Namen genannt werden, saß der Rabbi gefangen und die Weisen kürzten sich die Zeit ihrer Haft durch scharfsinnige Gespräche, die sie der Aufmerksamkeit der Wächter zum Trotz zu führen wußten. Endlich zum Tod verurtheilt, sah Akiba seine neun Genossen sterben, dann ward er selbst langsam mit Zangen zu Tod gezwickt. Er aber sprach während der Qualen nur stets das eine Wort, das Israel von den Heiden scheidet: Einer ist Gott, „Echad Jehova", und dieses „Echad Jehova" schwebte noch um seine Lippen, als schon das Leben entflohen war[3] und vom Himmel sprach eine Stimme: „wohl dir, Rabbi Akiba, daß ausging deine Seele bei Echad!"[4] In den letzten Jahren Hadrians wurde nun gegen die Rabbinen ebenso gewüthet, wie unter Marc Aurel und späteren Kaisern gegen die christlichen Bischöfe. Das Studium der heiligen Bücher sollte ausgerottet werden, Sabbath und Festfeier wurden verboten, die Versammlungen bestraft. Nach Hadrians Tod erlahmte aber der Eifer der Verfolgung. Als die Verzweiflung die Juden unter Antoninus Pius zu neuen Unruhen trieb, zog der friedfertige Kaiser das Verbot der Beschneidung zurück und gestattete den Juden wieder, nach ihren Bräuchen zu leben. Die Synagoge erkannte das dankbar an und bereicherte ihren Festkalender mit der „frohen Nachricht, daß die Juden sich der Vorschriften ihres Gesetzes nicht

---

[1] Stellen bei Derenb 435. — [2] Ibidem. Vgl. auch Salvador, Römerherrsch. in Jud. 2, 477 f. — [3] Vgl. den „Midrasch der 10 Märtyrer" übersetzt von P. Möbius, Leipz. 1854. Die Klage über die zehn Weisen gehörte später unter die Gebete des langen Tags. Vgl. Salvador 2, 477. Zunz, Synagog. Poesie 139—144. 473 f. — [4] Bab. berach. 61 b.

mehr entwöhnen sollten".[1] Sie selbst betrachteten den Barkochbakrieg als das Ende ihrer politischen Geschichte und nannten ihn den „Krieg der Vernichtung", oder auch die „Vernichtung" schlechthin. Nach dem ersten Krieg, erzählten die Alten ihren Kindern, hätten die Lehrer das Tragen der Bräutigamskränze und das Trommelschlagen am Hochzeitstage, nach dem zweiten, des Quietus, die Brautkränze und das Griechischlernen, nach dem dritten, des Bar-Kochba, auch die Hochzeitssänften verboten.[2] Judäa war des Brautkranzes verlustig gegangen, der Bräutigam war von ihm genommen.

Auch die Abschließung von den Völkern vollendete sich jetzt. Die neue Schule, die sich zu Tiberias sammelt, verzichtet auf die Propaganda. Freilich war dieselbe schon durch die Gesetze unmöglich gemacht, denn Antoninus Pius erlaubte den Juden zwar, an ihren Kindern nach wie vor die Beschneidung zu vollziehen, aber er untersagte auf's Strengste die Beschneidung von Nichtjuden.[3] Auf Proselyten des Thors aber verzichteten die Lehrer freiwillig. Lichtscheu und weltscheu schließen sie sich von der Weltentwicklung ab und das odium generis humani, das Tacitus der Nation nachgesagt, wird jetzt in der That ihr innerster Gedanke. Noch abergläubiger als zuvor klammert sich die Schule an die Einrichtungen und heiligen Bücher der Väter, in dumpfer Erinnerung, daß in ihnen die Größe der Vergangenheit und ein unbestimmter Segen Israels liege, aber alles historische Verständniß derselben hat aufgehört. Der Kanon im Ganzen ist ein Fetisch und seine einzelnen Bestandtheile kabbalistische Chiffren. Mit der Macht zum Kampf gegen das Heidenthum war doch auch jetzt noch nicht der böse Wille gebrochen. Nicht nur Antoninus Pius erlebte Unruhen in Judäa,[4] auch unter Septimius Severus haben die Juden noch ein Mal ihr Kriegsglück versucht.[5]

In diesen letzten Kämpfen Israels vollzog sich denn schließlich auch die definitive Auseinandersetzung der Synagoge mit ihrer christlichen Tochterkirche, wobei das Judenthum sich des letzten reformatorischen Elements entledigte, während dieses seinerseits eines großen

---

[1] Am 28. Adar. — [2] M. Sota 9, 14. Ed. Wagenseil 1674 p. 962. — [3] Vgl. S. 338, Note 1. — [4] Jul. Capitol. Anton. Pius. c. 5. Judaeos rebellantes contudit per praesides ac legatos. — [5] Spartian. Vita Sever. 16.

Hindernisses seiner äußern Erfolge und einer Fessel seiner geistigen Entwicklung ledig ward.

2. Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden.

Die Union der Judenchristen mit den Heidenchristen, die unter dem Eindruck der trajanischen Verfolgung sich anbahnte, stellt sich von anderer Seite her dar als eine Lösung des Bandes, durch welches die christliche Gemeinde mit der Synagoge zusammenhing. In demselben Maß, in dem die Judenchristen den paulinisch gesinnten Heidenchristen näher treten, wird ihr Band mit den Juden gelockert, bis die Verfolgung durch Barkochba dasselbe für immer durchschneidet. Von da ab erst ist die Kirche ein selbstständiges Wesen, das sich sofort seiner Mutter, der Synagoge, feindlich entgegenstellt.

Schon in den ersten Jahren Hadrians gewahren wir Symptome einer zunehmenden Entfremdung, die unter Anderm auch in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe einen Ausdruck gefunden hat. Eine Versuchung, ähnlich derjenigen, die der Hebräerbrief bekämpft hatte, erwuchs den Christen nämlich, als Hadrian der Judenschaft Hoffnung machte, ihnen Stadt und Tempel wieder aufzubauen. Als jene Stimmen der Propheten und Sibyllen die Wiederaufrichtung der Theokratie verkündeten und die gesammte Diaspora sich regte, Colonisten und Geld nach Palästina zu senden, damit das jüdische Werk auch in jüdischer Weise gefördert werde, nahm auch die Christenheit Stellung zu diesen Versuchen einer jüdischen Restauration. Aber die judaistische Bewegung, die der Verfasser des Hebräerbriefs noch so ernstlich und flehend hatte beschwören müssen, war inzwischen zum Stehen gekommen. Das christliche Manifest, das unter dem Eindruck dieser Umtriebe geschrieben ist, der Barnabasbrief, schlägt einen harten, fast verächtlichen Ton gegen das Judenthum an. Der Verfasser selbst gibt an, was ihm die Feder in die Hand gegeben. „Es steht geschrieben", sagt er, „die niedergerissen haben diesen Tempel, werden selbst ihn wieder aufbauen. Es geschieht. Weil sie nämlich Krieg angefangen, wurde ihr Tempel von den Feinden zerstört; jetzt aber werden gerade die Diener der Feinde ihn bauen".[1] Auch des Verfassers Meinung ist

[1] Barn. 16.

also, Hadrians Diener (ὑπηρέται) seien eben im Begriff (γίνεται), den Tempel wieder aufzubauen.[1] Da der Kaiser, wie wir sahen, auf seinen Reisen eine Schaar von Schmieden, Zimmerleuten und Architekten mit sich zu führen pflegte,[2] lag der Gedanke freilich nah, diese Diener würden, sobald der gottesfürchtige Fürst Palästina betrete, den Befehl erhalten, den altheiligen Tempel wieder aufzurichten.[3] Aber jene Sehnsucht nach dem Tempeldienst, die der Hebräerbrief hatte bekämpfen müssen und die freilich selbst nur eine Verkleidung der Furcht vor der heidnischen Verfolgung gewesen war, muß inzwischen geschwunden sein, denn der Verfasser drückt sich über diese Bestrebungen nur verächtlich aus. „Auch vom Tempel, sagt er, möchte ich noch zu euch reden, wie jene Unglücklichen in Verrücktheit auf ihren Bau die Hoffnung setzten, als wäre er Gottes Haus. Denn beinahe wie die Heidenvölker haben sie ihn in im Tempel verehrt. Doch vernehmet, wie der Herr spricht, indem er den Tempel seiner Bedeutung entsetzt: „Wer hat den Himmel gemessen mit der Spanne, oder wer die Erde gefaßt in die hohle Hand? Bin ich es nicht, spricht der Herr?" „Der Himmel ist mir Thron, die Erde meiner Füße Schemel, was für ein Haus wollt ihr mir bauen, oder welcher Ort soll mir Ruhestätte sein? Erkennet also, daß ihre Hoffnung eitel sei". Um diese Nichtigkeit alles theokratischen Wesens zu erweisen, knüpft er dann an die Speculationen des Hebräerbriefs an, daß der neue Bund die Erfüllung des alten sei, aber er gibt diesem Gedanken eine höchst polemische Wendung. Der Hebräerbrief hatte gezeigt, um wie viel höher die Erfüllung stehe als die Verheißung und sich der Schönheit des neuen Bunds erfreut, indem er auf die Verklärung der alten Vorbilder zu ihrem wahren Sein hinwies. Es wird nun aber immer Geister geben, denen es mehr Freude macht, mit schneidenden Worten auf den Abstand der Wirklichkeit von der Idee hinzuweisen, als sich in die Herrlichkeit der Idee liebevoll zu versenken. Ein solch polemisch gerichtetes Gemüth lernen wir in dem Verfasser des Barnabasbriefs kennen, der sich daran erfreut, darzuthun, wie tief die Theokratie der Juden unter der Vollendung des Gottesreichs stehe. Sie ist nur ein Mißverständniß, nur ein Zerrbild des göttlichen Willens, wie der fleischliche Sinn der

[1] Das γίνεται fehlt im Sinaiticus, ist aber leichter als post non eventum ausgelassen, denn als hinzugefügt zu denken. — [2] Aurel. Viet. Epit. 4. — [3] Vgl. Müller, Erklrg. des Barnabasbr. 339

Juden ihn verstand. Moses hat im Geist geredet und die Israeliten haben ihn verstanden im Fleisch. Von der Voraussetzung aus, daß das alte Testament zwar Gottes Wort, aber von den Juden mißverstanden sei, kommt der Verfasser auf die alten Künste der philonischen Schule zurück, äußere levitische Gebote in ethische Vorschriften umzudeuten. Das Verbot des Schweinefleischs bedeutet, du sollst schweineähnliche Menschen fliehen. Du sollst keinen Raubvogel essen, bedeutet, du sollst keinen Umgang haben mit Räubern. Du sollst nicht von den Hasen essen, das heißt, du sollst nicht mit Ehebrechern umgehn, denn der Hase sucht jedes Jahr ein neues Lager. Aehnlich plump sind die positiven Ausdeutungen. Der Sündenbock, dem die Purpurwolle um's Haupt gelegt wird, ist ein Typus des dornengekrönten Jesus, dem Herodes den Purpurmantel angelegt. Das Opfer der rothen Kuh ist ein Typus der Passionsgeschichte u. dgl. mehr. Nicht aber die Erfüllung des Typus will der Verfasser auf diese Weise demonstriren, sondern er macht den Juden zum Vorwurf, daß sie das Verbot, Hasen zu essen, im Fleisch verstanden haben und noch verstehn, statt, wie es gemeint war, im Geist. „Das Schweinefleisch, sagt er, hat Moses zu dem Zwecke verboten, um damit zu gebieten, schließe dich nicht an Menschen an, die Schweinen ähnlich sind. Denn wenn sie vollauf haben, vergessen sie ihres Herrn; leiden sie dagegen Mangel, so anerkennen sie den Herrn; so auch das Schwein: so lang es zu fressen hat, nimmt es keine Kenntniß von seinem Herrn; wenn es aber hungert, so grunzt es, und so wie es bekommen hat, schweigt es wieder".[1] Vom Schweine sollst du nicht essen, heißt also, mit derartigen Leuten sollst du nicht umgehn. Das grobe Mißverständniß aber, daß die Juden die Speisegesetze und andere Gebote im Fleische verstanden, statt im Geist, ist ein Zeichen des Zornes Gottes über Israel. Ebenso mußten sie Jesum nach Gottes Rath mißkennen und verwerfen, um Gott Anlaß zur Rache zu geben. „Dazu erschien der Sohn Gottes im Fleische, damit die Sünde derer ihr Vollmaß erreiche, die seine Propheten bis auf den Tod verfolgt haben. Deßhalb hat Christus gelitten".[2]

Der zunehmenden Abneigung gegen jüdisches Wesen, wie sie sich in solchen Manifesten der Gemeinde ausdrückt, entspricht denn auf der andern Seite der gesteigerte Zorn der Synagoge. Insbesondere in

[1] Barnab. c. 10. — [2] Barnab. 5.

Palästina selbst kochte ein glühender Haß gegen die Abtrünnigen. Die Schule fuhr fort, in den Gebeten der Synagoge die Minäer zu verfluchen und war gewöhnt, in ihnen ebenso die Verkläger und die Verbündeten der Samariter zu sehen, wie umgekehrt das älteste Martyrologium die Juden der Aufreizung des Pöbels gegen die Christen beschuldigt.[1] Nur in einem Fall scheint man sich noch immer an den Minäer gewendet zu haben, nämlich in dem der Krankheit. Man glaubte an die Kraft der Gebete des Christen, an sein Oel und seine anderen Mittel. Wenn der Jakobusbrief anordnete: „ist Jemand unter euch krank, der rufe die Aeltesten und lasse über sich beten, und sich mit Oel salben im Namen des Herrn und das Gebet wird dem Kranken helfen und der Herr wird ihn aufrichten", so scheint der Name des so Redenden den Rabbinen bekannt gewesen zu sein und es ist eine dunkle Kunde vom Jakobusbrief, wenn der Minäer, der mit Beschwörung oder Oelung heilt, im Talmud stets Jakobus heißt, bald Jakob von Kephar-Schekanja, bald Jakob von Kephar-Naboria, bald Jakob von Kephar-Hananja.[2] Allein die Synagoge gebot jeden auszustoßen, der im Namen Jesu, des Sohnes des Pandera, heile oder sich heilen lasse. Dieser lang zurückgestaute Haß gegen die Minäer kam zum Ausbruch, sobald die Rücksicht auf die Römer wegfiel. Barkochba ließ alle Christen greifen, deren er habhaft werden konnte, zwang sie, Christus abzuschwören und marterte sie zu Tode, wenn sie sich dessen weigerten.[3] Justin, der in Folge des späteren Aufstandes unter Antoninus Pius mit den Juden in der Diaspora zusammengerieth, spricht darum mit äußerster Erbitterung von Barkochba und indirect nimmt auch das vierte Evangelium Bezug auf den falschen Messias, dem Israel einen Gehorsam entgegentrug, wie ihn Jesus vergeblich für sich verlangt hatte. Jesus hat erfahren, daß die Juden die Liebe Gottes nicht in sich haben. Ihm haben sie nicht geglaubt, sondern dem, der in seinem eigenen Namen, ein Dieb, ein Mörder, ein falscher Hirte, gekommen ist. „Ihr sollt aber nicht meinen, sagt Jesus deßhalb, daß ich euch vor dem Vater verklagen werde. Euer Verkläger ist Moses, auf welchen ihr eure Hoffnung gesetzt habt. Denn wenn ihr

---

[1] Das des Polykarp. Rundschreiben der Gemeinde von Smyrna c. 13 f — [2] Vgl. die Stellen bei Renan, Antichr. 50. — [3] Justin. Tryph. c. 1. Apol. I, c. 31. Hieron. De vir. illustr. c. 21. Orosius 7, 13. Euseb. chron. ad ann 2149.

Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir, denn derselbe hat von mir geschrieben".[1] Der Messias aber, der sich ohne des Vaters Geheiß, in seinem eigenen Namen, an Israel gewendet, fand nur bei denen Glauben, die nach Gottes Rathschluß verloren gehen sollten. Die erwählte Heerde folgt ihm nicht, „sondern sie flieht von ihm, denn die Schafe kennen des Fremden Stimme nicht". Viel Blut ist durch den Fremden geflossen, „denn ein Dieb kommt nur, um zu stehlen, zu würgen und umzubringen".[2] Und wie er die ganze Hürde der Schafe Jehovas mit Blut überschwemmt, so würgt er auch die kleine Heerde. „Sie werden euch in den Bann thun. Ja es kommt die Stunde, daß wer euch tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst damit".[3]

Nachdem dann die Erhebung des falschen Hirten mit Blut und Schrecken geendet hatte, und Israel darniederlag, war im Kampf um die Messianität Jesu der Vortheil wieder auf Seiten der Christen. Auch der neueste Messias hatte Israel betrogen, um so mehr war die Frage geboten, ob nicht, wie die Christen behaupteten, der wahre Messias bereits dagewesen, eine Frage, die der Apologet Ariston von Pella den Juden jetzt stellte, wie sie später nochmals von Justin, nach dem letzten Aufstand unter Antoninus Pius, gestellt worden ist. Allein der Haß hatte bereits zu tief gefressen und es waren zu schwere Thaten geschehen, als daß Israel diese Frage überhaupt noch ernstlich hätte erwägen mögen. Mit den Juden Palästinas wanderten nun auch die Judenchristen in's Exil und in dem von „fremden Nationen" bevölkerten Judäa fand sich eine Christengemeinde zusammen, die nach ihrer ganzen Herkunft in schroffem Gegensatze zum Judenthume stand.[4] Bis dahin hatte die Gemeinde zu Jerusalem nur Bischöfe aus der Beschneidung gehabt, wie denn die ganze dortige Christenschaft selbst nur aus gebornen Hebräern bestand.[5] In der neuen Aelia Capitolina dagegen wurde kein Beschnittener geduldet. Was sich in der Folgezeit mithin dort an Christen zusammenfand, war heidnischen Ursprungs. Als erster Bischof dieser Heidenchristen Aelias wird ein Marcus genannt.[6]

---

[1] Joh. 5, 42—47. — [2] Joh. 10, 2 f. 10. — [3] Joh. 16, 2 f. — [4] Euseb. K. G. 4, 6. — [5] Euseb. H E. 4, 5. — [6] Euseb. 4, 6. Sulp. Sev. hist. sacra 2, 31. Militum cohortem (Hadrianus) custodias in perpetuum agitare jussit, quae Judaeos omnes Hierosolymae aditu arceret. . . . . Ita tum primum Marcus ex gentilibus apud Hierosolymam episcopus fuit.

Von diesem Zeitpunkt an standen Juden und Christen sich fremd gegenüber, und die Gemeindeglieder, die auch jetzt noch am Gesetze Israels hielten, sanken zur Secte herab. Die heilige Stadt, nach welcher beide Religionen die Enthüllung der messianischen Herrlichkeit verlegten, gehörte Heiden und Christen, Israel hatte keinen Theil an ihr. Sie ist forthin die Stadt, in der Jesus gekreuzigt ward, und zu der christliche Pilger aus Burdigala, Rom und Byzanz herbeiströmen, nicht mehr die Stadt Israels, dem sie verboten ist. Um so größer war der Haß der alten und der neuen Kirche. Jeder Theil meinte um des andern willen verfolgt zu sein und suchte durch die stärksten Erweise seiner Feindschaft sich zu reinigen von dem Verdacht der Verwandtschaft mit dem Leidensbruder.[1] Auch die Christen ihrerseits sind von diesem Vorwurf nicht frei zu sprechen. Schon Lukas redet eine entschieden judenfeindliche Sprache. Wie er im Evangelium die Schuld der Juden am Tode Jesu stärker betont als die der Römer, so läßt er in seiner Geschichte der Apostel die Juden überall als Verleumder des Christenthums erscheinen, die die heidnische Obrigkeit gegen die Gemeinde aufstacheln. Nicht nur daß sie die Unruhstifter sind, und die Schläge wohl verdienen, welche sie der Verfasser mit sichtlicher Befriedigung gelegentlich von den Heiden davon tragen läßt, sondern sie sind, sehr im Gegensatz zu dem Standpunkt des Matthäusevangeliums und der Apokalypse, an sich das verstoßene Volk, das ob seiner Herzenshärtigkeit dem Verderben dahingegeben ist. Dieser Standpunkt beherrscht namentlich das zweite Buch. Wie Jesus im Evangelium den Nazarethanern, so bieten Petrus und seine Mitapostel ihr Evangelium zunächst Israel an, aber Israel antwortet mit einer Christenverfolgung, der Stephanus zum Opfer fällt, und scheucht so selbst die Evangelisten hinaus in die Heidenwelt und veranlaßt die ersten heidnischen Gemeinden. Zum zweiten Mal erscheint der neubekehrte Paulus zu Jerusalem und verkündet den ihm erschienenen Messias, aber auch er muß, mit dem Tode bedroht, hinausfliehen zu den Heiden. Unermüdlich verkündet er nun den Juden der Diaspora das Heil, aber nur, um auch von ihnen allerwärts zurückgestoßen zu werden. Auch in Rom ist Pauli erstes Geschäft, die Aeltesten des Judenthums zu sich zu bescheiden, allein das Judenthum der Hauptstadt erweist sich nicht empfänglicher als das der Provinzen und so kommt der Apostelgeschichts-

[1] Vgl. die Gemeindeschreiben der Christen zu Smyrna l. c. cap. 12—18.

schreiber zu dem Schlußurtheil, daß Jesaja recht geurtheilt habe von dieser Nation: „Mit Ohren werdet ihr hören und es nicht verstehen, und mit Augen werdet ihr sehen und es nicht wahrnehmen. Denn dieses Volkes Herz ist verstockt und mit den Ohren haben sie schwer gehört und ihre Augen haben sie zugedrückt, auf daß sie nimmer mit den Augen sehen und mit den Ohren hören und mit den Herzen verstehen und sich bekehren, und ich sie heilen würde. So sei euch nun kund gethan, daß dieses Heil Gottes den Heiden gesandt ist, die werden auch hören".[1] Diese harten Worte fallen um so mehr in's Gewicht, als sie den Schluß des Buches bilden und mithin das Resultat seiner Geschichtsdarstellung aussprechen.

Dennoch sind die Urtheile des vierten Evangelisten über das Judenthum noch um ein Beträchtliches härter und man fühlt deutlich, wie in Folge des zweiten jüdischen Kriegs die Erbitterung gegen das verhaßte Volk unermeßlich gewachsen ist. Es ist kaum ein erheblicher Unterschied zwischen der Gesinnung des Tacitus gegen die Juden und der des vierten Evangelisten, und dieses „Evangelium der Liebe" hat am Haß der Zeit Hadrians gegen die Juden seinen reichlich zugemessenen Antheil. Für Tacitus sind die Juden die Feinde des menschlichen Geschlechts, für den vierten Evangelisten sind sie schlechtweg die Feinde des Lichts, des Messias, Gottes. Der vierte Evangelist hat dem Judenhaß seine religiöse Prägung gegeben, indem er die Juden schlechthin als das Volk zeichnet, das Jesum von der ersten Stunde an tödten will, zu tödten versucht und schließlich wirklich tödtet. Vordem haßte man den Juden aus nationaler Abneigung, der mittelalterliche religiöse Haß dagegen geht wesentlich auf die Darstellung des vierten Evangelisten zurück, für den die Juden nicht mehr das Volk sind, das Jesus vor allen andern retten wollte, sondern das, das ihn gemordet hat. Auch steht dem Verfasser nicht mehr die palästinensische Nation, sondern die seit dem Krieg überall zersprengte Diasporajudenschaft vor Augen, mit der die Christen auf Schritt und Tritt zusammen gerathen. Durch das ganze Evangelium hindurch treten diese Ἰουδαῖοι als Händelmacher auf, in Chören, geführt von ihren Aeltesten. Sie stoßen Jesum und seine Jünger nicht aus dem Tempel, sondern aus den Synagogen, sie fürchten, er werde sich an die Griechen wenden, sie erweisen sich hämisch, heidenfeindlich, beschränkt, und doch spöttisch, kurz ganz so,

[1] Act. 28, 26 f.

wie die Juden im Ausland zu sein pflegten. Auch die Synoptiker reden von der Juden Schuld, aber Israel bleibt doch das Volk Jesu, Jesus wird wiederkehren, dieses Volk zu retten und zu herrschen zu Jerusalem. Die Juden des vierten Evangeliums dagegen sind mit allen Priestern, Leviten, Tempeldienern, Pharisäern und gemeinen Leuten von Anfang an nur da, das Licht zu hassen, gegen den Messias zu knirschen, die Hände gegen ihn auszustrecken und sich schließlich zu ergötzen an seinem Blute. So bereitete sich hier die Anschauung vor, die das Mittelalter von dem „verfluchten" Volke gehabt hat.

Beiderseits hatte man sich geschieden. Das Christenthum ist keine jüdische Secte mehr, will keine mehr sein und wird von Marc Aurel an auch nicht mehr als solche behandelt.

---

3. Hadrian und die Christen.

Das Bild Hadrians wirkte auf die christlichen Schriftsteller der folgenden Zeit abstoßend und anziehend zu gleicher Zeit. Sein Umgang mit den Dämonen, seine Beschäftigung mit geheimer Wissenschaft, seine Leidenschaft für bestimmte heidnische Culte stieß sie ab, sein lebendig ausgesprochenes religiöses Bedürfniß, seine schwermüthige Lebensauffassung zog sie an. Diese Thatsache zeigt sich zunächst darin, daß eben so gräuelhafte Christenverfolgungen als unmögliche Toleranzedicte ihm zugeschrieben werden. In Hadrians Zeit verlegt ein dem Julius Africanus[1] zugeschriebenes Martyrologium den Tod der heiligen Symphorosa und ihrer sieben Söhne. In der Erzählung desselben finden wir nicht den sanftmüthigen Hadrian der spätern Kirchengeschichtsschreiber, sondern den leidenschaftlich reizbaren und abergläubischen Kaiser, den Spartianus so gut charakterisirt hat. Die Erzählung selbst erinnert einigermaßen an die Geschichte des Antinous. Als

[1] Martyrol. Rom. zum 18. Juli. Bolland. zum 10. Juni. Bei Ruinart, Acta Mart. I, zum Jahr 120. Die handschriftliche Zurückführung des Martyrolog. auf Julius Africanus, einen Zeitgenossen des Origenes, ist sonst nicht verbürgt, obwohl seine Euseb. K. G. 6, 31 citirten Bücher Cesti oder die Schrift De chronographia recht wohl eine solche Erzählung erhalten haben können.

Hadrian seine Villa bei Tibur baute, wollte er den sonnigen Abhang, an dem der Bau aufgeführt ward, mit den Sühnopfern und Ceremonien weihen, die der Beichtrath seiner Magier und Chaldäer empfahl. Aber die Gottheit gab zur Antwort, daß sie gequält werde durch die Gebete einer benachbarten vornehmen Christin, Symphorosa und ihrer sieben Söhne. — Hadrian, dem die Sühnung der Gottheit am Herzen lag, ließ die Frau aufsuchen und redete ihr zu, sie möge den Zorn der Himmlischen durch Opfer stillen, sie aber erklärt ihm, ihr Gemahl sowohl wie ihr Schwager seien als Tribunen der Armee Opfer ihres Glaubens geworden und trügen dafür jetzt das weiße Gewand der Engel, dasselbe wolle auch sie sich verdienen. Da läßt ihr der Kaiser die Wahl, den Zorn der Götter durch ein Opfer zu sühnen, oder selbst als Opfer dargebracht zu werden. Als sie das Letztere wählt, wird sie im Tempel des Herkules, des Schutzgottes von Tibur, gegeißelt und an den Haaren aufgehängt, aber die Folter vermag ihre Festigkeit nicht zu erschüttern. Da läßt der Kaiser einen Stein an ihren Hals binden und sie in den rauschenden Anio werfen, wo sie unter den Strudeln der Wasserfälle verschwindet, um unten als Leiche emporzutauchen. Am folgenden Tag beginnt das gleiche Spiel mit ihren sieben Söhnen. Als auch sie fest bleiben, richtet der Kaiser um den Tempel des Herkules sieben Pfähle auf und läßt an jeden einen der Gottesleugner anheften. Crescens, dem Aeltesten, befahl er den Nagel durch den Hals zu treiben, Julian durch die Brust, Nemesius durch das Herz, Primitivus durch den Nabel, Justinus durch den Rücken und Stacteus durch die Seite. Den Jüngsten aber Eugenius läßt er spalten von oben bis unten. So war der genius loci gesühnt und Hadrian baute die Villa, in der er seine qualvollen letzten Jahre verlebt hat. So die Sage, die bereits in einer um das Ende des Jahrhunderts von Julius Africanus verfaßten Schrift verzeichnet gewesen sein soll. Das Grab der Märtyrer zeigte man acht Millien von der Stadt an der via Tiburtina. Die Leute nannten den Ort ad septem Biothanatos, die Kirche baute der Märtyrer Grab, da wo noch heute die Ruinen der Kirche „der sieben Brüder" am Wege liegen. Ueber die Geschichtlichkeit der Sage selbst ist schwer zu urtheilen, doch wird Niemand die Erinnerung an die Eigenart Hadrians in der Erzählung verkennen.

Besser beglaubigt ist die Nachricht des Pontificalbuchs, daß Bischof Alexander von Rom unter Hadrian ein Märtyrer seines Glaubens

geworden sei.[1] Derselbe ward mit zwei Leidensgefährten Euentius und Theodulus an der via Nomentana, beim siebten Meilensteine, hingerichtet und nicht weit davon begraben. In der That hat man dort zu Ende der fünfziger Jahre ein altchristliches Cömeterium aufgedeckt und will Bruchstücke einer Grabschrift dieses Bischof Alexander gefunden haben.[2] Gleichfalls alten Datums ist die Nachricht, daß der römische Bischof Telesphorus unter Hadrian oder Antoninus Pius, den Märtyrertod erlitten habe.[3]

Neben diesen Ueberlieferungen, die Hadrian in eine Reihe mit Nero, Domitian und Trajan stellen, steht nun aber unvermittelt die entgegengesetzte, Hadrian habe zuerst die Verfolgung der Christen, wofern nicht wirkliche Verbrechen ihnen nachgewiesen würden, verboten und habe sogar die Bestrafung ihrer Ankläger angeordnet. Historisch sicher ist zunächst nur, daß die Christen ein solches Edict von ihm verlangt haben. Als Hadrian zum ersten Mal in Athen war, überreichte ihm Quadratus im Namen der dortigen Gemeinde eine Apologie, die stark auf die Wundersucht des abergläubischen Cäsaren berechnet war. „Die Werke unseres Heilands, schrieb hier der athenische Bischof, waren immer vor Augen, denn sie waren wahrhaft. Diejenigen nämlich, welche von Krankheiten erledigt, oder vom Tode zum Leben waren erweckt worden, wurden nicht bloß im Augenblicke ihrer Heilung oder Erweckung gesehen, sondern auch in der nachfolgenden Zeit; nicht allein so lang unser Erlöser auf Erden weilte, sondern sie waren auch noch lange nach seinem Heimgange am Leben; so zwar, daß Einige davon sogar bis auf unsere Zeiten herabgekommen sind".[4] Man sieht, es fehlt nicht viel, daß der athenische Christ dem wundersüchtigen Kaiser den Jüngling von Nain und Jairi Töchterlein in Person vorgeführt hätte. Dem Beispiele dieses Apologeten folgte später noch ein zweiter Athener, der Rhetor Aristides, der gleichfalls Hadrian eine Schutzschrift für die Christen überreichte. Des Quadratus Buch fand große Verbreitung und war noch zu Eusebius Zeiten in Aller Hände. So entstand die Meinung, Hadrian habe bewilligt, was ihm hier so

[1] Im Jahr 132. Euseb. chron. nennt das Jahr 114. In der Kirchengeschichte dagegen 118. Hieronymus hat 119. Die Acta S. S. Ed. Mai: 117. Vgl Lipsius, Chron. d. röm. Bisch. 169. — [2] Kraus, Roma sotter. 86. — [3] Iren. 3, 3. — [4] Euseb. 4, 3. Ließe sich erweisen, daß Quadratus hier unter den Auferstandenen an Lazarus denke, so hätten wir hier die älteste Benützung des vierten Evangeliums.

inbrünstig empfohlen wurde, und bald tauchten auch Edicte auf, nach denen Hadrian und Antoninus Pius, den Christen eine thatsächliche Duldung gewährt hätten. Die Fiction, die wir durch Eusebius kennen, berichtet, ein Statthalter des proconsularischen Asiens, Serenius Granianus habe dem Kaiser über den Unfug Vorstellungen gemacht, daß man lediglich dem Geschrei des Volks zu Gefallen, ohne Urtheil und Recht, Hinrichtungen von Christen anordne.[1] Auf diese Anfrage erhielt erst der Nachfolger Minucius Fundanus ein kaiserliches Rescript, in welchem Hadrian die Befürchtung kund gibt, das gegenwärtige Verfahren gegen die Christen möchte strafbaren Erpressungen Vorschub thun. Nur wenn die Kläger bereit seien, ihre Klage auch zu vertreten und die Angeklagten bestimmter Vergehen zu überführen, sollen sie daran nicht verhindert werden. Auf allgemeines Verlangen aber und durch Acclamation im Theater solle Niemand mehr verurtheilt werden. Vielmehr verlange die Billigkeit, daß man den Thatbestand untersuche. „Klagt dagegen Jemand und beweist, daß die genannten Menschen etwas Gesetzwidriges thun, so wirst du nach Maßgabe der Verbrechen auch Strafen verhängen. Aber auch dafür wirst du, beim Herkules, sorgen, daß wenn einer aus Verläumdungssucht einen dieser Leute beschuldigt hat, du ihn nach Maßgabe seiner Bosheit aufs strengste bestrafest." So billig und einer gerechten Rechtspflege würdig ein solches Rescript gewesen wäre, dagegen daß Hadrian es wirklich erlassen habe, sind doch sehr gewichtige Gründe geltend gemacht worden.[2] Das Edict gewährt den Christen, was sie bis Konstantin stets vergeblich verlangten, daß sie nicht wegen des Namens, sondern nur wegen der flagitia cohærentia nomini sollten gerichtlich belangt werden können und wer sie anklagt, soll nicht nur gehalten sein, die Thatsächlichkeit der flagitia zu erweisen, die der Pöbel den Christen nachsagt, sondern er soll auch, wenn er den Beweis nicht erbringt, als boshafter Verläumder gezüchtigt werden. Das Edict wäre mit andern Worten ein Toleranzedict, denn daß Verbrechen gegen den Staat und die guten Sitten den Christen so wenig als andern Gemeinschaften gestattet werden konnten, ist selbstverständlich. Der bizarre und widerspruchsvolle Charakter Hadrians, seine Neigung zu den Gulten des Morgenlands und seine Freude an paradoxen Maßregeln würden an sich ein solches Edict bei ihm nicht unmöglich machen,

[1] Euseb. K. G. 4, 8. 9. — [2] Keim, in den theol. Jahrb. 1856, S. 387 f.

allein es fehlt jede Spur, daß es erlassen wurde. In keiner Rechtsquelle wird eines solchen Decrets Hadrians zu Gunsten der Christen gedacht. Die Verfolgungen dauerten fort, das beweist die Anerkennung, die Epiktet der gewohnheitsmäßigen Standhaftigkeit der Galiläer widmet,[1] das beweist die wiederholte Bitte des Aristides[2] und schließlich beweist es die gesammte christliche Literatur aus der Zeit Hadrians, die der Klagen über die Verfolgung voll ist. Sind die epigraphischen Beweise zum Theil problematisch, so fehlen sie doch nicht ganz. Man hat in der Nähe der Krypta des Prätextatus, an der Via Appia, S. Callisto gegenüber, Trümmer vom Sarkophage eines Tribunen Quirinus gefunden, die darthun, daß auch unter Hadrian in der Stadt selbst Todesurtheile gegen Christen ausgesprochen wurden.[3] Daß zuerst ein handgreiflich gefälschtes Edict des Antoninus Pius auf den angeblichen Erlaß seines Vorgängers Hadrian verweist, kann nur den Verdacht erwecken, daß beide aus gleicher Quelle stammen.[4] Aber die Thatsache dieser Fälschungen setzt doch voraus, daß die Christen von Hadrian milder dachten als von andern Verfolgern. Zwar daß der Epitomator des Dio Cassius berichtet, Hadrian habe den Christen Ehre angethan,[5] will wenig besagen, obwohl auch der zu Konstantins Zeiten schreibende Lampridius meint, Hadrian habe Christus unter die römischen Götter aufnehmen wollen.[6] Im Gegentheil ist bekannt, wie ungünstig in Hadrians nächstem Kreis über die Christen geurtheilt wurde. — Nehmen wir Phlegon aus, der etliche Wunder Christi in seiner Chronik soll verzeichnet haben,[7] so ist der ganze Hof christenfeindlich. Sein Sekretär Sueton nennt die Christen ein genus hominum superstitionis novæ et maleficæ,[8] sie sind ihm Ruhestörer, (Chresto impulsore assidue tumultuantes),[9] deren Ausweisung durch Claudius und Verfolgung durch Nero Sueton gerechtfertigt findet. Tacitus nennt sie per flagitia invisos,[10] eine exitiabilis superstitio und zählt sie unter die atrocia et pudenda der verdorbenen Hauptstadt. Nero ist mit Recht gegen sie als adversus sontes et novissima exempla meritos eingeschritten, nur daß er das Rechte auf unrechte

[1] Epikt. Dis. 4, 7. — [2] Euseb. 4, 3. Chron. ad an. 126. — [3] De Rossi, bullet. di. arch. crist. 1866, 36. 1867, 1. Bei Kraus, Roma sotter. 85. — [4] Bei Euseb. K. G. 4, 13. — [5] Dio 30, 3. Supplem — [6] Alex. Sev. c. 43. — [7] Orig. c. Cels. 2, 33. — [8] Suet. Nero 16. — [9] Claud. 25. — [10] Annal. 15, 44.

Weise und aus verächtlichen Gründen that. Aehnlich urtheilt Hadrians Lieblingsphilosoph Epiktet. Da einzelne Christen bereits nach Justin's Weise als öffentliche Lehrer auftreten, ruft er einem solchen zu: „Warum nennst du dich einen Stoiker, warum betrügst du die Leute? Warum willst du behaupten, ein Grieche zu sein, da du doch ein Jude bist?“ [1] Auch nennt er ihre Lehre geradezu einen Wahnsinn (μανία).[2] Man wird aber annehmen dürfen, daß die Freunde des Kaisers, zumal Sueton, nicht anders urtheilen als dieser selbst.

Dennoch beruht es auf einer richtigen Witterung von Hadrians Gemüthsart, wenn so früh schon die Behauptung auftaucht, Hadrian sei ein Gönner des Christenthums gewesen. Der von seiner Zeit und ihrem Glauben unbefriedigte Kaiser beschäftigte die Phantasie der christlichen Kreise. Wie geringschätzig er auch über die Christen denken mochte — wenn er überhaupt an sie dachte — diese fühlten dennoch, daß seine Lebensauffassung der ihren nahe stand. Die seltsame Hoffnungslosigkeit, die ihn durch's Leben begleitete, konnte als Anhaltspunkt zu Bekehrungsversuchen erscheinen. Zwar persönlich sind sie schwerlich zu ihm vorgedrungen, aber in der Phantasie treten sie ihm um so näher. Wir haben schon der vergleichungsweise milden Urtheile gedacht, die die christlichen Sibyllisten und Apologeten über Hadrian fällten. Das häßliche, von einem Juden gezeichnete Kaiserbild, Sib. 8, 50—59, wird von einem späteren Christen, Sib. 10, 164—175, sehr idealisirt wiedergegeben. Als Friedensfürst, der mit eigenem Fuß die Erde durchzieht, als Richter der Gerechtigkeit und Sängerkönig preist ihn der christliche Dichter und ganz im Einklang mit ihm befinden sich schon die Aeußerungen Justins über den „großen und erlauchten“ Cäsar,[3] sowie die Aeußerung Tertullians im Apologeticus,[4] die auf Grund früherer Fictionen unterstellt, Hadrian habe Trajans Edict nicht gehandhabt. Das Alles beweist, daß die Christen schon früh einen Zug zu Hadrian empfanden, wie zu keinem andern von den „Häuptern des Thiers“. Der suchende Cäsar wird ein Typus, den sie mittelbar oder unmittelbar in die Gebilde ihrer Einbildungskraft verweben. So besitzen wir bei Vopiscus, einem Zeitgenossen des Eusebius, einen von christlicher Feder geschriebenen Brief Hadrians an seinen Schwager Servianus, in dem der Kaiser sich über die Reli-

[1] Epikt. Diss. 2, 9. — [3] ibidem 4, 7. — [2] Die Aechtheit der Stelle bei Euseb. 4, 8 vorausgesetzt. — [4] Apolog. 5.

gionsmengerei der Alexandriner lustig macht und, als wäre er selbst ein orthodoxer Christ, die gnostischen Bischöfe als würdige Hirten einer solchen Heerde geißelt. „Aegypten, mein Servianus, läßt der christliche Fälscher den Kaiser schreiben,[1] habe ich als ein durchaus leichtsinniges, schwankendes und jedem Gerüchte gleich nachrennendes Volk kennen gelernt. Diejenigen, welche den Serapis verehren, sind Christen! und Serapisdiener sind, die sich Christi Bischöfe nennen. Es ist dort kein jüdischer Archisynagogus, kein Samariter, kein christlicher Presbyter, der nicht ein Astrolog, Zeichendeuter, Quacksalber wäre.[2] Jener Patriarch selbst (ipse ille patriarcha) wird, so oft er nach Aegypten kommt, von der einen Partei gezwungen den Serapis, von der andern den Christus anzubeten. Es ist eine aufsätzige, leere, schmähsüchtige Menschenklasse. . . . Der Gott, den sie haben, ist das Geld,[3] diesen verehren die Christen, diesen die Juden, diesen verehren auch alle Heiden." Obwohl Vopiscus diesen Brief aus der Biographie des Phlegon, d. h. Hadrians selbst will geschöpft haben, müßte man doch wunderliche Vorstellungen von der Correspondenz eines Kaisers mit seinem Verwandten haben, um ihn für ächt zu halten. Dazu redet Hadrian hier, wie ein katholischer Christ, der sich um den Glauben der alexandrinischen Kirche sorgt, und zudem wimmelt der Brief von den gröbsten Anachronismen. Hadrian war spätestens im Jahr 132 in Aegypten und nennt dennoch bereits Verus seinen Sohn und erwähnt neben ihm Antonin.[4] Sogar von einem Patriarchen ist die Rede, den die eine Partei zur Anbetung des Serapis, die andere zu der Christi zwingt. Das Document ist mithin eine Fälschung, aber die Thatsache selbst ist sehr bemerkenswerth, daß ein Christ sein Zeugniß gegen die alexandrinische Kirche Hadrian in den Mund legt. Diese Hinneigung der Christen zu dem unrömischen Kaiser Roms beginnt schon sehr frühe. Der Name seiner Gönnerin Matidia und seiner Adoptivtochter Faustina geht in die Clementinen über und zum Schwiegervater Hadrian's macht Epiphanius den Bibelübersetzer Aquila aus Pontus.[5] Danach ist es wohl mög-

[1] Flavius Vopiscus. Saturnin. 8 Hist. Aug. Scriptor. 1. c. 435. — [2] Als ob Hadrian das als Vorwurf betrachtet hätte! — [3] Statt unus illis deus est et c. hat Lehrs vorgeschlagen Nummus zu lesen. Gebilligt von Friedländer, a. a. O. 2, 86. — [4] And. lesen Antonius, Gregorov. schlägt Antinous vor. — [5] Epiphan. De mensur. et ponder. 14. Nach ihm Chron. Paschale, ed. Bonn. 1, p. 476.

lich, daß Hadrians rastloses Wanderleben dem Verfasser der Recognitionen vor Augen stand, als er die Lehrjahre und Wanderjahre seines vornehmen römischen Clemens schrieb, der alle Philosophien, Culte und magischen Mysterien erprobte, um Ruhe zu finden für seine Seele. Vielleicht hofften die Christen, Hadrian, den Tertullian einen curiositatum omnium explorator nennt, werde Mysterien auf Mysterien ergründend, schließlich bei ihnen einlaufen.[1]

Dieses innere Verhältniß der Gemeinde zu einem der Kaiser ist nicht ohne geschichtliche Bedeutung. Dasselbe erleichterte den Christen, eine richtige Stellung zu dem römischen Staate zu finden. Die Apologien, die zum ersten Male gerade diesem Kaiser vorgelegt werden, setzen einen großen Umschwung der Anschauungen in der christlichen Gemeinde voraus. Bis dahin hatte man den römischen Staat als das apokalyptische Thier wüthen lassen. Das Thier thut, was seines Amtes ist, und ist die Zeit Noth vorbei, so kommt Christus und rächt das Blut der Heiligen an ihm. Diese extremste Stimmung ist vorüber. Man fängt an, sich mit dem Thier auseinanderzusetzen und es ist anzuerkennen, daß der humane Sinn Hadrians diese Beschwichtigung der Gemüther ermöglichen half. Wenn Quadratus und Aristides zu Athen dem Kaiser Apologien der christlichen Lehre überreichen, so ist das ein Zeichen, daß man eine rechtliche Existenz in dieser Welt sucht und zu der Dauer derselben wieder Zutrauen gewinnt. Die Christen selbst beeifern sich, die Meinung zu widerlegen, als ob sie Feinde des Reiches seien. Während der Apokalyptiker nur die Zornschalen Gottes herabfleht auf Rom, gebietet der unter der Mitregentschaft des Verus oder Antoninus schreibende Verfasser der Pastoralbriefe, Bitte, Gebet und Fürbitte zu thun *für die Cäsaren* und für alle Obrigkeiten, „auf daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit".[2] Die Thatsache, daß „das Thier" eingeschlossen wird in das Kirchengebet der christlichen Gemeinde, beweist, wie die alten eschatologischen Erwartungen einer demnächstigen Vernichtung der Heidenwelt und der kommenden Aufrichtung des Reichs des Menschensohns im Schwinden begriffen sind. *Dogmatisch* stellt sich dieser Umschwung in der Eschatologie des vierten Evangelisten dar, die statt des auf den Wolken des Himmels demnächst wiederkehrenden Christus vielmehr einen andern

[1] Apolog. 5. — [2] 1 Tim. 2, 2.

lehrt, der vorausgegangen ist in die Wohnungen des Vaters und den Seinen eine Stätte bereitet; juristisch offenbart sich dieser Umschwung in dem Verlangen der Christen, in dieser Welt der gleichen Sicherheit und des gleichen Friedens zu genießen, wie jeder andere Bürger. Das entschiedenste Symptom aber dieser neuen Weltauffassung ist der Eifer, mit dem die Kirche an ihrer Verfassung arbeitet und beginnt, sich für diese Welt dauernd einzurichten.

---

4. Christliche Gemeindeordnungen.

Die numerische Stärke der christlichen Gemeinde zur Zeit Hadrians läßt sich schwer schätzen, doch beweist die durch die ganze abendländische Welt von Lugdunum bis Cephalenia und von Cypern bis Alexandrien und Antiochien reichende gnostische Bewegung, von der sofort die Rede sein wird, daß an allen diesen Orten das Christenthum die Geister in's Schwingen versetzt hat. Welche locale Stärke dasselbe schon um's Jahr 111 in einzelnen Provinzen hatte, hat Plinius seinem Kaiser berichtet. Nach der Meinung mancher Kritiker besäßen wir in dem Anhang zum vierten Evangelium, Joh. 21, 11, eine statistische Angabe über die Zahl der christlichen Gemeinden. Die Zahl der großen Fische, die Petrus dort fängt, scheint bedeutungsvoll und da keiner der Versuche, dieselbe cabbalistisch aufzulösen, ein befriedigendes Ergebniß geliefert hat, ist angenommen worden, der Verfasser deute mit der Zahl der großen Fische, die Petrus der Menschenfischer, fängt, auf die Zahl der großen Gemeinden. Nun ist Joh. 21 ohne Zweifel aus officiellen Kreisen der römischen Gemeinde hervorgegangen, die über kirchliche Annahme oder Verwerfung des vierten Evangeliums in ihren Gemeinden zu entscheiden hatten, und somit hätten wir hier die bestimmte Angabe, daß man zur Zeit Hadrians 153 große Gemeinden zählte, ungerechnet die zahlreichen kleinen. Hinter unserer Erwartung bliebe eine solche Angabe freilich zurück, doch ist überhaupt die ganze Deutung unsicher. Die Schriftsteller

dieser letzten Epoche, die Verfasser des Epheser-Kolosserbriefs, der Pastoralbriefe und katholischen Briefe zeigen uns über die genannte Zahl hinaus eine allenthalben ansäßige, sich stetig ausbreitende, durch tausend Fäden aneinander geknüpfte kirchliche Verbindung, und diese rasch erwachsene neue Pflanzung Gottes fordert die andächtige Betrachtung und stolze Vergleichung des neuen mit dem altem Bunde heraus. Ganz charakteristisch sind in dieser Beziehung namentlich die Betrachtungen über die Kirche, die der Verfasser des Epheser- und Ueberarbeiter des paulinischen Kolosserbriefs dem Apostel Paulus in den Mund legt.[1] Nicht mehr die Kirche speculirt hier über Gott und Christus, sondern sie selbst ist Objekt der speculativen Betrachtung geworden, so sehr nehmen ihre Erfolge das Interesse aller denkenden Christen in Anspruch.

Es ist die Zeitlage der Kirche Hadrians, die diesem Schriftsteller vor Augen steht. Derselbe hat vor sich eine zur Ueberraschung der Menschen und Engel aus dem Boden hervorgeschossene Heidenkirche und ist ganz erfüllt von dieser Erscheinung einer Weltgemeinde, in der Juden und Griechen, Orient und Occident sich unter einem Zeichen zusammenfinden. So offenbart sich ihm als Ziel und Zweck des göttlichen Rathschlusses mit der Welt überhaupt: die Bildung einer Weltkirche in Christo. Besorgt aber sieht er eine Gefahr für die Pflanzung Gottes am Horizont heraufziehen in den sectirerischen Umtrieben der Gnosis. Der Epheserbrief fällt also in jenen merkwürdigen Moment, in dem Juden- und Heidenchristen allenthalben zu einer großen Weltkirche zusammengetreten sind, in dem aber sofort die erhöhte Lebensthätigkeit sich in dem Hervorsprossen der sectirerischen Lehren erweist, welche die kaum gewonnene Einheit der Kirche wieder zu sprengen drohten. Das Hauptinteresse des Verfassers, hinter dem alles Andere zurücksteht, ist darum der Aufbau der neuen Kirche, die Erhaltung ihrer Einheit und Allgemeinheit, die Ausscheidung der gnostischen Asketen, „die in Demuth und Dienst der Engel, sich in Dinge versteigen, die sie sich erträumen, ... dergleichen einen Schein von Weisheit hat durch selbstgemachten Gottesdienst und Demuth und Mißhandeln des eigenen Leibes".[2] Solchen willkürlichen Bestrebungen gegenüber heißt seine Losung: „Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens. Ein Leib, ein Geist, gleichwie

[1] Vgl. darüber Holtzmann, Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe p. 231 f. — [2] Col. 2, 18—23

ihr ja auch durch eine Hoffnung eurer Berufung berufen seid. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ein Gott und Vater Aller, welcher ist über Allen und durch Alle und in Allen".[1]

Daß es nun gerade Paulus ist, dem man ein Wort über die Heidenkirche und ihre Gefahren in den Mund legt, begreift sich leicht. Die große Aussaat, die der Heidenapostel gestreut, war aufgegangen. Was lag da näher, als den Säemann zu citiren, damit er selbst über das wogende Aehrenfeld den Segen spreche und das wuchernde Unkraut ausreute. Auch sind die Betrachtungen des Briefs ganz im Geiste des Apostels gehalten. Der Verfasser blickt mit Befriedigung zurück auf die gefallene Scheidewand des Gesetzes und freut sich, wie nach ihm der vierte Evangelist, daß durch Wegräumung des Gesetzeszauns die Heerden der zwei Hürden unter dem einen Hirten sind vereinigt worden.[2] Damit ist das Staatswesen Israels (*πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ*) zur Weltgemeinschaft geworden, indem die Heiden, die zuvor ferne waren, nunmehr nahe gebracht sind, und so ist die Einheit des Menschengeschlechts unter demselben Vater im Himmel hergestellt.[3] Daß diese Einheit „durch den Glauben allein" zu Stande gekommen, braucht jetzt nicht mehr gesagt zu werden. Seit es keine Judaisten mehr zu bekämpfen gibt, schwindet dieses Stichwort, das seine praktische Bedeutung verloren, und man ist allgemein darin einig, daß Glaube und Werke, das heißt die Liebe, den Christen mache und so sagt auch unser Verfasser: „Wir sind durch den Glauben zu neuen Menschen geworden zum Zweck guter Werke". Darin konnte die aus Juden, wie die aus Heiden gesammelte Christenheit sich die Hand reichen, zumal wenn man mit unserem Verfasser hinzufügte, daß die Werke nicht aus eigener Kraft stammen, sondern daß dieselben von Ewigkeit bereitet sind vom Vater.[4]

Erleichtert wird dem Briefsteller dieser neutrale Standpunkt zwischen Gesetz und Glauben dadurch, daß ihm das Christenthum wesentlich eine Gnosis ist, die Erkenntniß des durch Aeonen verborgenen, nun aber zum Staunen der Engel kund gewordenen Geheimnisses, daß auch die Heiden zum Heile bestimmt seien und aus Heiden und Juden ein neues Gottesvolk werden solle.[5] In solchem Sinn vermag er die Kirche mit den Gnostikern unter die Mysterien zu rechnen, die ein tieferes, für's

[1] Eph. 4, 3–6. [2] Eph. 2, 14–16. Über das Verhältniß von Epheserbrief und Johannesevangelium vgl. Holtzmann a. a. O. p. 314 f. — [3] Eph. 2, 12–20. — [4] Eph. 2, 9. 10. — [5] Eph. 1, 8. 9. Kol. 2, 2; 1, 26, 27.

Leben entscheidendes Wissen mitheilen.[1] Wie die Mysterien der Heiden von den Göttern selbst gestiftet wurden in der Urzeit, als die klagende Ceres Proserpina suchte oder Bacchus seinen fröhlichen Siegeszug durch Asien veranstaltete, so ist das Christenthum dem Verfasser ein von Anfang der Welt vorherbestimmtes, über alles Andere hinausliegendes, von Ewigkeit her in Gott verborgenes Geheimniß, das jetzt durch Christus, den Stifter dieser Mysterien, und seine Apostel und Propheten der Welt kund geworden ist. In dieser Anwendung des Namens der Mysterien auf das Christenthum, erkennen wir den Geist der Zeit, der seit Hadrian diese Geheimculte immer höher anschlug und allmählig auch die Kirche mit einer vollständigen Arcandisciplin bereicherte. Nun ist bekanntlich das geheim gehaltene Symbol der Eleusinen sowohl wie der Dionysien die Zeugung, die das Geheimniß des Lebens in dieser und des Fortlebens in jener Welt enthalten soll. Die Mysterien der Gnostiker stellten nach diesem Vorgang den Act der Erlösung als eine Vermählung des himmlischen Retters mit der Welt, der gefallenen Achamoth, dar, wobei das ganze Pleroma das Brautgemach sei.[2] Der Eintritt des Einzelnen in ihre Mysterien ward als Vermählung mit einem himmlischen Gemahl gefeiert und die Kirche selbst lebte in einem Ehebund (Syzygie) mit einem Aeon der obern Welt. So besteht auch dem Epheserbrief das Mysterium des Christenthums darin, daß Christus zu seiner Gemeinde in demselben Verhältniß steht, wie der Mann zu seiner Frau. Die Kirche ist der Leib Christi, wie die Frau des Mannes, „er ist des Leibes Heiland, damit er sich selbst eine Gemeinde darstelle, die herrlich sei, die keinen Flecken oder Runzel oder dergleichen etwas habe, sondern daß sie heilig und unsträflich sei. Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die Beiden Ein Fleisch sein. Dieses Mysterium ist groß, ich sage es aber in Hinsicht auf Christus und seine Gemeinde".[3] Ja so tiefsinnig findet der Verfasser dieses Geheimniß, daß er die Geister des Himmels von Staunen ergriffen werden läßt, als sie durch Offenbarung desselben den durch alle Ewigkeit verborgenen Endzweck der Welt begreifen lernen.[4] — Die Kirche ist aber nicht nur der Leib Christi, in sofern sie ihm vermählt ist, sondern Christus ist auch der Geist dieses Leibes und die Organe, durch die dieser Leib sich bewegt, ernährt und wächst,

---

[1] Kol. 2, 2. 3; 1, 26—27. Eph. 1, 9. 6, 10; 3, 3; 5, 32. — [2] Iren. I; 7, 1. — [3] Eph. 5, 21—33. — [4] Eph. 3, 10.

sind die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, die der Verfasser die Gelenke und Fugen des Leibes nennt, die das Ganze gliedern und organisiren.[1] Diese Gliederung in einzelne Kirchenämter und Functionen ist es, durch die der Leib wächst dem Haupte entgegen, mit dem sie am Tage der Vollendung soll vereinigt werden, und die zugleich die Gemeinde befähigt, jeder Zersplitterung siegreich zu widerstehen.[2] Die Gefahr einer Zersplitterung aber hat der Verfasser in dem Treiben der Gnostiker vor Augen und darum legt er so großen Nachdruck auf die Einheit der Kirche. Christi Tod hat die Schranken, die die Menschheit trennten, aufgehoben und seitdem gibt es nur eine heilige, allgemeine Kirche. Christus ist der Alles tragende und zusammenhaltende Centralpunkt des Universums, darum ist die Einheit das eigentliche Wesen der Kirche und wer sich von ihr löst, fällt damit aus der Sphäre Christi selbst heraus. Christus, der hinunterstieg in die Unterwelt und hinaufstieg in die Himmel, hat die Welt mit seiner Fülle erfüllt und aus seinem Pleroma sollen wir nicht heraustreten.

Hat der Verfasser des Epheser-Kolosserbriefs in dieser Weise die Lehre von der Kirche speculativ begründet, so hat dafür der Verfasser der Pastoralbriefe vielmehr die praktischen Bedürfnisse der kirchlichen Organisation in's Auge gefaßt. Diese Briefe vor Allem beweisen den mächtigen Trieb der jungen Kirche nach einer festen äußeren Gestaltung. Je mehr die Hoffnung auf eine Wiederkunft Christi zurückgestellt wurde, um so wichtiger ward es, daß die Kirche sich schon in dieser Welt Christi würdig einrichte, und um so größere, bleibende Bedeutung gewinnen nun die Gemeindeordnungen, die sich im Verlauf der Zeit herausgebildet haben. Um allen Streit über dieselben abzuschneiden, fühlte man sich gedrungen, auch sie durch apostolische Autorität zu sanctioniren und auch in diesem Fall lag es nahe, diese Sanction gerade durch den Apostel ertheilen zu lassen, der weitaus die größte Zahl von Gemeinden gestiftet hatte. So werden auch diese Vorschriften der kirchlichen Organisation dem Apostel Paulus in den Mund gelegt, indem man fingirte, derselbe habe seinen Schülern Timotheus und Titus Weisungen hinterlassen, wie sie die von ihm gestifteten Gemeinden zu organisiren hätten. Eine paulinische Reliquie selbst erleichterte dieses Verfahren. Paulus hatte von Rom aus einen kurzen Brief an Timotheus gerichtet, (2 Tim.

[1] Eph. 4, 11. 14. 15. — [2] Eph. 4, 14. 15.

1, 1—2;[1] 15—18; 4, 9—18); diesen überarbeitete der Verfasser der Pastoralbriefe in der Weise, daß derselbe ganz in einem größeren Schreiben aufging, und fügte einen ersten Brief an Timotheus und einen weiteren an Titus hinzu. Das gemeinsame Thema derselben ist die Kirchenordnung und Kirchenzucht. Die ideale Auffassung der Gemeinde, die dem Epheserbrief vor Augen steht, tritt dem Verfasser zurück hinter der nüchternen Betrachtung der Zustände, wie sie thatsächlich sind. Die Kirche ist ihm ein „großes Haus, in dem nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene sind, nicht nur welche zur Ehre, sondern auch andere zur Unehre".[2] Es gilt nun Ordnungen zu treffen, daß man sich von den unreinen Gefäßen reinhalte und jegliches an seinem Ort stehe, „dem Hausherrn bräuchlich, zu jedem guten Werk bereit". Insbesondere ist eine solche strenge Hausordnung nöthig gegenüber den Umtrieben der Secten, „denn der Geist sagt deutlich, daß in den letzten Zeiten Etliche von dem Glauben abfallen, und auf verführerische Geister und teuflische Lehren achten werden, wegen der Heuchelei der Lügenredner, die im eigenen Gewissen gebrandmarkt sind und gebieten ehelos zu sein, und Speisen zu meiden, die Gott geschaffen hat".[3] Welche Früchte der Gemeinde dieses sectirerische Treiben trägt, ist dem Verfasser bereits durch die Erfahrung bekannt. „So Jemand falscher Lehre folgt und nicht beitritt den gesunden Worten Jesu und der gottseligen Lehre, der ist aufgeblasen und weiß nichts, sondern leidet an der Frag- und Zanksucht, daraus entspringt Neid, Streit, Lästerung, böser Argwohn, heftige Reibungen von Menschen, die zerrütteten Sinnes und der Wahrheit beraubt sind".[4] Wie wir solche Zustände ausdrücklich für die Inseln Cephalenia und Cypern bezeugt finden, so scheint auch Kreta von gnostischen Umtrieben stark heimgesucht gewesen zu sein, denn der Verfasser läßt Paulus schreiben: „Deshalb ließ ich dich in Kreta, damit du das Uebrige vollends in Ordnung brächtest und in allen Städten Aelteste bestelltest, wie ich dir befohlen habe, . . . denn es gibt viele Ungehorsame, leere Schwätzer und Verführer, sonderlich die aus der Beschneidung, welchen man das Maul stopfen muß, da sie ganze

[1] Wobei jedoch im Gruß, V. 2, das dem Verfasser der Pastoralbriefe eigenthümliche χλεος wegfällt. Bd. 3, p. 87. Note 4 der ersten Ausgabe bitten wir den Druckfehler 1, 1—12 statt 1, 1—2 zu verbessern.

[2] Tim. 2, 20. — [3] 2 Tim. 4, 1-4 — [4] 1 Tim. 6, 3—5.

Häuser zerstören, und lehren, was sich nicht ziemt, um schändlichen Gewinnes willen. Es hat aber Einer von ihnen gesagt:

„Kreter sind Lügner und Bestien und mästen den rundlichen Schmeerbauch."

Dieses Zeugniß ist wahr. Darum strafe sie streng, auf daß sie gesund seien im Glauben und nicht achten auf jüdische Mythen und Gebote von Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden".[1] Namentlich gegenüber diesen Umtrieben gilt es, Ordnung herzustellen und erreicht werden soll die Ordnung durch eine feste hierarchische Gliederung, in der auch der Epheserbrief den Schutz vor dem Zerfall der Kirche sieht. Doch handelt es sich dabei weniger um Neubegründung einer kirchlichen Organisation als um Befestigung der bestehenden, denn das kirchliche Leben hatte in dieser Beziehung schon mächtig vorgearbeitet. Aus der Gemeinde der Brüder hat sich bereits ein besonderer Stand (Klerus) ausgesondert,[2] der zunächst aus Presbytern und Diakonen besteht. Den Presbytern und Presbyterinnen oder Witwen fallen die leitenden Functionen zu. Die Diakonen haben die gottesdienstlichen Locale im Stande zu halten, Wein und Brot bei der Eucharistie darzureichen und den Abwesenden in's Haus zu tragen.[3] Die Geschäfte der Armen- und Krankenpflege aber theilen sie mit den Diakonissen. An der Spitze des Presbyteriums und mithin des ganzen Klerus, erscheint nun auch ein erster Aufseher, der Episkopos schlechthin, der Bischof. Als solcher Aufseher oder Bischof ist in den Pastoralbriefen Timotheus, in der dritten Johanneischen Epistel Diotrephes gedacht. Timotheus ist in aller Form von Paulus zum Episkopen von Ephesus geweiht worden. Paulus hat ihm die Hände aufgelegt und ihm die Bischofsweihe gespendet,[4] unter Assistenz des Presbyteriums,[5] dessen Glieder dabei zuversichtliche Vorhersagungen aussprachen auf die Thaten, die der jugendliche Bischof zum Besten der Kirche vollbringen werde.[6] Dieses Sacrament der Priesterweihe ist auch bereits so sehr Gegenstand der andächtigen Betrachtung, daß man an ihm Wort und Handauflegung unterscheidet, als die beiden äußern Mittel, durch die der Candidat das himmlische Geschenk der bischöflichen Weihe erhält, gerade so, wie bei der Taufe Wasser und Wort es sind, durch die der heilige Geist dem Täufling zu Theil wird.[7] Der Geweihte aber hat Sorge, immer wieder anzufachen die Gnadengabe des Bischofsgeists, der nicht ein Geist der Feigheit, sondern des

[1] Tit. 1, 5—15. — [2] Act. 1, 17. 25. 1 Petr. 5, 3. — [3] Justin. Apol. 1, 65. — [4] 2 Tim. 1, 6. Vgl. Act. 6, 6; 13, 3; 14, 23. Hebr. 6, 2. — [5] 1 Tim. 4, 14. — [6] 1 Tim. 1, 18. — [7] 1 Tim. 4, 14.

Martyriums, der Tapferkeit, der Liebe und der Zucht ist und als solcher sich erweisen muß.[1] Dem Bischof ist vor Allem die rechte Lehre, die kirchliche Ueberlieferung anvertraut, als ein treu zu hütendes Depositum, das am Sitze der Apostel sich forterbt von Bischof zu Bischof und das ohne Verlust und unverderbt weitergegeben werden soll, bis der Bischof der Seelen selbst wieder erscheint, um nach der anvertrauten Hinterlage zu fragen.[2] Nicht darauf kommt es an, was beklatschte Irrlehrer für Geld vortragen, sondern was Timotheus in den Kinderschuhen aus der Schrift erlernt, was seine Großmutter Lois und seine Mutter Eunike in Einfalt ihn gelehrt, das soll er auch als Bischof, als anvertraute Habe, weiter vererben auf das kommende Geschlecht.[3] Sein Amt ist, selbst an der „gesunden" Lehre zu halten und den Irrlehrern den Mund zu stopfen.[4]

Um einer solchen Aufgabe genügen zu können, muß der Bischof bereits eine beträchtliche Gewalt über die unteren Diener und die Gemeinde ausüben. Er setzt die Presbyter oder Mitbischöfe ein, wobei von der Wahl derselben durch die Gemeinde, von der die Apostelgeschichte noch sprach, nicht mehr viel Worte gemacht werden.[5] Die Presbyter erscheinen auch bereits als ein in sich abgeschlossenes Collegium, dem bestimmte Functionen zukommen und in das Aufnahme zu finden Gegenstand ehrgeiziger Bestrebung ist.[6] „So Jemand ein Bischofamt begehrt, der verlangt eine schöne Sache." Auch hier aber ist die Gemeindeverfassung gegen früher weiter entwickelt. Der Name Presbyterium ist vom Vorstand der Judengemeinden[7] auf den der Christengemeinden übergegangen. Rechte und Pflichten desselben sind genau abgewogen, zumal was den Vorsitzenden, den Bischof betrifft. Derselbe erhält einen Gehalt von der Gemeinde. Er soll als Soldat Christi sich nicht mit Geschäften der Welt, um des Lebensunterhalts willen, befassen, sondern wie ein Ackersmann zuerst von der Frucht des Ackers genießen, den er bestellt hat.[8] Ebenso ist der Presbyter „doppelter Ehre werth",[9] „denn die Schrift selbst sagt: du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden und der Arbeiter ist seines Lohnes werth". Christus hat kein Gefallen daran, wenn seine Diener, Bischöfe, Presbyter und Diakonen mit Geschäften zum

---

[1] 2 Tim. 1, 7. 1 Tim. 6, 14. — [2] 1 Tim 6, 20. 14. — [3] 2 Tim. 1, 5 — [4] Tit. 1, 5—10. — [5] Tit. 1, 5. — [6] 1 Tim. 4. 14. 3. 1. — [7] Vlg. Luc. 22, 66. Act. 22. 5. — [8] 2 Tim 1, 4. 6. — [9] 1 Tim. 4, 17.

Lebensunterhalt zu thun haben, gerade so wenig, wie der Feldherr es liebt, wenn seine Offiziere Handel treiben.[1] Nach dem Allem ist kein Zweifel, daß die Gemeinde bereits ihren Klerus zu ernähren hatte und die ältesten Kirchenordnungen verstehen auch unter der „doppelten Ehre", deren der lehrende Presbyter gewürdigt werden soll, den doppelten Antheil, den diese an dem Gemeindeopfer haben, das zur Aufbringung der kirchlichen Kosten bei jeder Versammlung gespendet wird.[2]

Zu den Thätigkeiten des Bischofs und seiner Mitbischöfe oder Presbyter gehörte nun vor Allem die Lehre. Die Zeit der Zungen war vorüber. Der Geist drängte keine Redner mehr unwillkürlich hervor. Der Bischof vielmehr ist es, der die Schrift liest und sie auslegt. „Bis ich komme, läßt der Verfasser Paulus an Timotheus schreiben, halte an im Lesen, der Ermahnung, der Lehre".[3] Kommt dann Paulus, gleichsam als Bischof der Provinz, so wird er selbst in diese Functionen eintreten. Damit aber immer ein Stamm von lehrhaften, schulmäßig gebildeten Klerikern vorhanden sei, wird der Bischof angewiesen, die gesunde Lehre geeigneten Jüngern unermüdlich vorzutragen. „Was du von mir gehört hast, schreibt Paulus an Timotheus, vor vielen Zeugen, das theile treuen Menschen mit, die da tüchtig sein werden, auch Andere zu lehren".[4] Aus ihnen gehen die künftigen Presbyter hervor, die dem Bischof zur Seite stehen. Diese Lehrer haben einen höheren Rang als die andern Presbyter, die aus der Praxis herübergenommen wurden und die nur in Aufsicht und Verwaltung zu brauchen sind.[5] Bei der Auswahl der einzelnen Presbyter soll der Bischof auf würdige, biedere Männer abheben, die besonnen und gesetzt sind. Abgesehen soll werden von allen Weintrinkern und Jedem, der durch zweimalige Ehe Beweise einer sinnlichen Natur gegeben hat. Auch händelsüchtige oder bestechliche Persönlichkeiten sind zu vermeiden, denn bereits hat das Amt eine solche Bedeutung, daß ein Presbyter durch derartige Eigenschaften den Frieden der Gemeinde beeinträchtigen kann.[6] Am besten nimmt man das eigene Hauswesen

---

[1] 2 Tim. 2, 4—7. — [2] Const. Apost. II. 28. Tertull. De jejunio adversus psychic. c. 17. Daß in der That 1 Tim. 5, 17 von einem materiellen Beweis der „Ehre" die Rede sein soll, beweist der Zusatz, „denn du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden und ein Arbeiter ist seines Lohnes werth." — [3] 1 Tim. 4, 13. — [4] 2 Tim. 2, 2. — [5] 1 Tim. 5, 17. — 1 Tim. 3, 2—7.

eines Mannes zum Maßstab, ob er ein Vorsteheramt bekleiden könne. Steht es dort wohl, so wird auch die Gemeinde nicht übel mit ihm fahren.

Weiterhin muß ein Presbyter gastfrei sein und in Verhältnissen, daß er die ab und zu reisenden Brüder bei sich aufnehmen kann,[1] denn bei der Ausdehnung, die das Missionswesen gewonnen, hat die Mahnung „herberget gerne" eine noch größere Bedeutung, als früher. Der Einschärfung dieser Pflicht gilt ganz ausdrücklich die dritte Johanneische Epistel, wo der angebliche Johannes an jenen Gajus, der Römer 16, 23 Pauli und „der ganzen Gemeinde Wirth" heißt, das Lob spendet: „Treu handelst du in Allem, was du an den Brüdern thust, und zwar an den Gästen, welche von deiner Liebe gezeugt haben vor der Gemeinde, und du wirst wohl thun, wenn du ihnen Gottes würdig das Geleite gibst. Denn für den Namen sind sie ausgezogen, indem sie von den Heiden nichts nehmen. Wir müssen nun Solche aufnehmen, auf daß wir Mitarbeiter für die Wahrheit seien. Ich habe der Gemeinde Einiges geschrieben: aber Diotrephes, der unter ihnen der Erste sein will, nimmt uns nicht an. Darum will ich ihn, wenn ich komme, an seine Werke erinnern, die er thut, indem er mit bösen Worten gegen uns schwatzt, und damit nicht zufrieden, nimmt er selbst die Brüder nicht auf und wehret denen, die es thun wollen und stößt sie aus der Gemeinde".[2]

Machen solche Verpflichtungen des Bischofs nöthig, auf einen selbstständigen, wohlhabenden Mann abzuheben, so darf es ihm anderseits auch nicht an Beredtsamkeit fehlen, damit er den Gottesdienst zu leiten und in der Gemeindeversammlung sich geltend zu machen vermöge.[3] Freilich hat die Gemeinde auch schon schlimme Erfahrungen mit der Ueberschätzung solcher äußerer Qualitäten gemacht. Geblendet durch den Glanz mancher neuen Erwerbung hat man wohlhabende und geistvolle Neophyten unmittelbar nach ihrer Taufe in das Presbyterium genommen, worauf dann nicht selten der so übereilt Emporgehobene sich unnütz machte, oder es kam wohl auch nachträglich zuweilen noch ein Schaden aus seiner Vergangenheit zum Vorschein, dann aber war es zu spät, ihm ein bescheidneres Plätzchen zuzuweisen. „Die Hände lege Niemanden zu bald auf, warnt darum der Verfasser, und mache dich nicht fremder Sünden theilhaftig . . Etlicher Menschen Sünden

[1] 1 Tim. 3, 2. — [2] 3 Joh. 5–11. — [3] 1 Tim. 3, 5.

sind offenbar und weisen den Weg zum Urtheil der Menschen, Etlichen aber folgt die Kunde ihrer Sünden nach. So sind auch die guten Werke offenbar und wo es nicht der Fall ist, werden sie nicht lang verborgen bleiben".[1] Darum heißt es: „Ein Bischof sei nicht ein Neugetaufter, auf daß er nicht aufgeblasen dem Gericht des Verläumders verfalle. Er muß aber auch ein gutes Zeugniß von denen haben, die draußen sind, auf daß er nicht in Schmach gerathe und die Fallstricke des Verleumders".[2] Ist aber Einer in das Presbyterium aufgenommen, so hat der Bischof die Pflicht, ihn so lang als möglich in seiner Stellung zu schützen. Nur der Bischof richtet ihn. Von einer Appellation an die Gemeindeversammlung ist nicht mehr die Rede, sondern für die Gemeinde sowohl, wie für ihre Beamte, ist der Bischof der Stellvertreter Christi. Klagen gegen einen Presbyter sollen aber von dem Bischof nur dann berücksichtigt werden, wenn zwei oder drei Zeugen dieselben bekräftigen.[3] — Dann freilich soll die Strafe auch eine strenge sein, und vor der gesammten Gemeinde ist ein Solcher zur Rechenschaft zu ziehen, damit der unwürdige Priester andern zum Exempel diene. Vor Allem aber möge der Bischof selbst sich bei solchen Vorkommnissen sagen, mit wie großer Vorsicht bei der Auswahl der Kleriker zu verfahren sei, denn bis zu einem gewissen Grade ist er auch verantwortlich für die Sünden seiner Untergebenen.[4]

Aehnliche Erfahrungen wie in Betreff der Presbyter liegen auch in Betreff der untern Kirchendiener vor. Auch hier hören wir einen Mann reden, der schon viele Noth mit Diakonen und Diakonissen gehabt hat. Diese niedern Diener tragen, wie gemeine Leute thun, auf beiden Schultern und reden allen Parteien zu lieb, dem Presbyterium zum Schaden.[5] Sie haben offene Hände für Geschenke[6] und sprechen dem Wein zu, den sie für die Eucharistie aufbewahren sollten.[7] Man thut darum gut, sie nicht sofort definitiv anzustellen, sondern sie erst einer Prüfung zu unterwerfen.[8] Bewähren sie sich aber im Dienste so erwerben sie sich eine schöne Stufe.[9] Auch zuverlässige Diakonissen sind nicht leicht zu finden, denn zur Armenpflege kann man nur billig denkende und liebevolle, zur Krankenpflege nur rüstige und ehrbare, zur Eintreibung der Gelder nur gewissenhafte Frauen brauchen, Eigenschaften,

---

[1] 1 Tim. 5, 24. 25. — [2] 1 Tim. 3, 6. 7. — [3] 5, 19. 20. — [4] 1 Tim 5, 22. — [5] 1 Tim. 3, 8. — [6] 1 Tim. 3, 8. — [7] Ebenda. — [8] 1 Tim. 3, 10. — [9] 1 Tim. 3, 13.

die nicht immer zusammentreffen.[1] Am meisten Noth aber machte eine in dieser Periode aufkommende Klasse von weiblichen Würdeträgerinnen, die sogenannten kirchlichen „Witwen", die in den Pastoralbriefen zuerst erwähnt werden. Die Aufsicht über das weibliche Geschlecht konnte nicht in allen Stücken von Männern ausgeübt werden und die höchste Funktion der Leitung und jene niedern, die den Diakonissen oblagen, nicht wohl zugleich von denselben Frauen besorgt werden. So war man zu einer zweiten Klasse weiblicher Beamten gekommen, nämlich zu den „Witwen". Nach Tertullian war die Idee dieses Standes, daß ältere, in allen weiblichen Verhältnissen erprobte Frauen die Frauenseelsorge übernehmen sollten.[2] Sie sollten den jüngern Weibern mit Rath und Zuspruch zur Seite stehn, da die Seelsorge der Männer hier leicht auf Abwege geräth.[3] Auch der Unterricht lag ihnen ob, soweit er im Hause ertheilt wird. „Schreibe zwei Exemplare von diesem Büchlein ab, wird Hermas geboten,[4] und schicke eines dem Clemens, das andere der Grapte. Clemens soll es in die auswärtigen Städte versenden; denn ihm kommt das zu. Grapte soll daraus die Witwen und Waisen belehren. Du selbst aber wirst es in dieser Stadt mit den Presbytern lesen, die der Kirche vorstehen". Diese „Witwen" waren mithin für ihr Geschlecht, was die Presbyter für die Männer. Sie saßen in der Versammlung an einem besondern Platz und zwar unverschleiert, um ihr Amt der Rüge zu üben. Bei ihrer Ernennung legten sie das Gelübde ab, sich nicht mehr verheirathen zu wollen, wurden ordinirt und in die Gemeindelisten eingetragen.[5] Das ganze Institut ward aber bald wieder abgeschafft,[6] weil es, wie es scheint, von vornherein viele Schwierigkeiten machte. Da diese Aelteſtinnen so gut, wie die Aeltesten „doppelter Ehre werth" waren, d. h. von der Gemeinde unterhalten wurden, so pflegten ärmere Familien sich ihrer Töchter zu entledigen, indem sie dieselben zu kirchlichen Witwen wählen ließen und damit die Last ihrer Erhaltung der Gemeinde überbürdeten. „Wenn ein Christ oder eine Christin, sagt darum der Verfasser der Pastoralbriefe, in seiner Familie eine Aelteſtin hat, mag er selbst sie erhalten, und nicht soll die Gemeinde damit beschwert werden, damit diese den wirklichen Witwen beistehe".[7] Theils diese Rücksicht

[1] 1 Tim. 3, 11. — [2] Tertull. De veland. virg. 9. — [3] 1 Tim. 5, 2. 15. — [4] Herm. Past. L. 1. Vis. 2 am Ende. — [5] 1 Tim. 5, 9.— [6] Synod. Laod. Canon. XI. — [7] 1 Tim. 5, 16.

der Versorgung, theils wohl auch weiblicher Ehrgeiz und religiöse Ueberspanntheit trieb nun gerade zahlreiche jüngere Mädchen oder Witwen an, sich um diese kirchliche Stellung zu bewerben. Allein ein solcher verfrühter Cölibat that selten gut. Entweder die Heirathslust regte sich nach einer Weile wieder und unter Bruch ihres Gelübdes traten sie doch wieder in die Ehe, oder die Natur rächte sich in anderer Weise, und statt kirchlicher Witwen hatte man unversehens gefallene Jungfrauen. Zum mindesten stellte sich eine krankhafte Vielgeschäftigkeit bei diesen unreifen Witwen ein; sie meinten Seelsorge zu treiben und lernten „müssig umherlaufen in den Häusern", eine scharfe Zunge bildete sich aus, sie kundschafteten in den Familien, machten Klatschereien und Hetzereien, so daß das Presbyterium mit ihnen mehr Verdruß hatte als mit den verheiratheten Frauen, die sie hüten sollten. In Folge solcher Erfahrungen gibt denn der Verfasser die Vorschrift: „Keine Witwe soll erwählt werden unter sechzig Jahren, vielmehr die eines Mannes Weib gewesen, ein Zeugniß guter Werke hat. Wenn sie Kinder auferzogen, wenn sie gastfrei gewesen ist, wenn sie der Heiligen Füße gewaschen hat, wenn sie Bedrängten ausgeholfen hat, wenn sie allem guten Werk nachgekommen ist. Der jungen Witwen aber entschlage dich, denn wenn sie üppig geworden sind wider Christus, so wollen sie heirathen, und haben ihr Urtheil, das sie das erste Versprechen gebrochen haben. Zugleich auch lernen sie müssig umherlaufen in den Häusern, nicht allein aber müssig, sondern auch geschwätzig und vorwitzig, und reden, was sich nicht ziemt. So will ich nun, daß die jungen Witwen heirathen, Kinder gebären, haushalten, dem Widersacher keinen Anstoß geben, um des Schimpfes willen. Denn schon haben sich Etliche abgekehrt und sind die Wege des Satans gewandelt".[1]

Wenn schon die Aufrechterhaltung der Ordnung im Kreise der beamteten Personen der Kirche solche Noth machte, wird man sich das Gemeindeleben im Ganzen nicht allzu ideal vorstellen dürfen. Namentlich die alte Klage, daß die christliche Mildthätigkeit mehr schlimme als gute Früchte trage, kehrt auch hier sehr nachdrücklich wieder. Verwitwete Frauen meinen, als solche, Almosen fordern zu dürfen, auch wenn sie arbeiten könnten oder erwerbsfähige Kinder haben, und diese Kinder ihrerseits sind geneigt, die Erfüllung ihrer natürlichen Pflichten getrost der Gemeinde zu überlassen.[2] Die fromme Klatschsucht, das

[1] 1 Tim. 5, 9—15. — [2] 1 Tim. 5, 4.

gegenseitige sich Belauern, die Seelenfreundschaften zwischen Brüdern und Schwestern mit ihren verdächtigen Vertraulichkeiten, kurz alle anderen Krankheiten solcher kleinen Secten sind auch im Kreise der „rechten" Kirche vertreten. Aber gerade der Ernst, mit dem unsere Briefe diese Zustände rügen, die nüchterne, nichts beschönigende Strenge, mit der der Verfasser die Dinge beim rechten Namen nennt, beweist am besten, daß die Kirche ihr Ideal noch nicht preisgegeben hat und eben darum, weil der Verfasser in seinen bündigen Aeußerungen den Nagel stets auf den Kopf trifft, haben seine Briefe so rasch sich Bahn gebrochen und sich als ächt apostolische durchgesetzt.

---

5. Der Cultus.

Wie die Ordnungen der Gemeinde, so lernen wir die Formen des Gottesdienstes in der Kirche Hadrians am genauesten aus den Pastoralbriefen kennen. Auch hier haben die hundert Jahre, seit die ersten Christen sich auf den Söllern Jerusalems versammelten, große Umwandlungen der Bräuche mit sich geführt. Die Zeit der Zungenrede ist vorbei, der Geist reißt keinen mehr zu prophezeien und an Stelle jenes Uebereifers, in dem oft zwei und drei Propheten zugleich reden wollten, ist eine ehrbare Ordnung getreten. Der Bischof besorgt die Schriftlesung, Auslegung und Predigt und ist er verhindert, so stehen ihm in den Presbytern lehrhafte Männer zur Seite.[1] Zur Schriftlesung werden neben dem alten Testament auch die Evangelien gebraucht, wie denn 1 Tim. 5, 18 eine Stelle des Lukasevangeliums (10, 7. vgl. Mth. 10, 10) als „Schrift" schlechthin citirt wird. Doch ist das nichts Neues, den schon Mth. 26, 13 bezog sich darauf, daß man der Frau, die Jesum salbte, gedenken müsse, so lang in der ganzen Welt dieses Stück des Evangeliums verlesen werde. Dagegen ist es ein Fortschritt, wenn 2 Petr. 3, 15. 16 auch die paulinischen Briefe unter die heiligen Schriften gerechnet werden. Die Predigt soll moralisch ermahnen und dogmatisch belehren und auf ihre Uebereinstimmung mit der „gesunden Lehre" wird scharf geachtet.[2] Die männlichen Glieder der Gemeinde sprechen das Gebet oder einzelne

[1] 1 Tim. 4, 13 u. 6. 3, 2. — [2] 1 Tim. 4, 13–16., 1, 3. 10. 15; 3, 1; 6, 3.

Stellen desselben mit, „indem sie reine Hände zu Gott erheben, ohne Zorn im Herzen und eingedenk des Worts: wie wir vergeben unsern Schuldigern".[1] Die Frauen schweigen und sitzen ruhig in ihren Reihen. Doch wird geklagt, daß sie übermäßig geschmückt, mit jenen bienenkorbhohen Haarfrisuren, wie sie die Büsten der Kaiserfrauen von Julia bis Faustina verunzieren und mit Ketten und Perlenhalsbändern und prächtigen Gewändern, statt mit Scham und Zucht zum Hause des Herrn kommen.[2] „Deßhalb, sagt der Verfasser der Pastoralbriefe, will ich, daß die Männer reine Hände erheben, sonder Zorn und Streit, daß gleich also die Weiber in geziemenden Anstand, mit Scham und Zucht sich schmücken, nicht mit Haarflechten und Gold, oder Perlen, oder prachtvollem Gewand, sondern so, wie es Weibern geziemt, die sich zur Gottseligkeit bekennen durch gute Werke". Rede und Gegenrede ist ihnen untersagt. „Ein Weib lerne in der Stille, in aller Unterordnung. Zu lehren aber erlaube ich einem Weibe nicht, auch nicht, daß sie des Mannes Herr sei, sondern sie soll stille sein. Denn Adam ist zuerst gebildet, dann Eva. Und Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt und hat die Uebertretung begangen. Sie wird aber selig werden durch Kindergebären, wenn sie bleibet im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung und in der Zucht." So sind die Tage der korinthischen Rednerinnen in der Gemeinde vorbei. Nur am Gesang dürfen die Weiber sich betheiligen und wohl auch an den Responsorien.

Die Formen, wie sie die Synagoge geschaffen, und wie sie der Apokalyptiker in dem Gottesdienst der obern Welt reproducirt, sind nach und nach die auch in der christlichen Versammlung herrschenden geworden. So läßt die Apokalypse vom Allerheiligsten des Himmelstempels die Worte ausgehen: „Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr, der Allmächtige, der da war, der da ist und der da kommt". Sofort werfen die Presbyter des Himmels sich auf ihr Angesicht und sprechen: „Unser Herr und Gott, du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre

[1] Tim. 2, 8. — [2] 1 Tim 2,9. Vgl. die häufigen Klagen der Profanschriftsteller über das suggestum comae, wie Statius sich ausdrückt. „Substringitque comam gemmis". Claudian, de VI cos. Honor. 523. Dazu Juven. Sat. VI, 502:

„Tot premit ordinibus, tot, adhuc compagibus altum
Aedificat caput: Andromachen a fronte videbis.
Post minor est: credas aliam."

und Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen waren sie da und wurden geschaffen!"[1] Wiederum nimmt dann die himmlische Gemeinde das Wort: „Es ist das Reich der Welt unseres Herrn und seines Christs geworden und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit." Darauf fallen die himmlischen Aeltesten, vierundzwanzig an der Zahl, abermals nieder auf ihr Angesicht und erwiedern: „Wir danken dir, Herr Gott, Allmächtiger, der ist und war, daß du deine große Kraft genommen hast und herrschest."[2] Und wiederum ruft die Gemeinde: „Heil sei unserem Gott, der auf dem Throne sitzt und dem Lamme!" und wiederum fallen die Aeltesten nieder auf ihr Angesicht und beten Gott an und sprechen „Amen"![3] Auch die einzelnen Engel erheben sich und sprechen jeder sein Gebet.[4] Und alsdann fällt die ganze Gemeinde ein „wie eine laute Stimme vielen Volkes" und spricht: „Lobet den Ewigen", und sie ruft zum andern Mal „Lobet den Ewigen" und die Aeltesten erwiedern: „Amen, lobet den Ewigen!"[5] Und eine Stimme kam vom Throne her, die sprach: „Lobet unsern Gott, alle seine Knechte, und die ihn fürchten, klein und groß." Und nochmals spricht die Gemeinde wie eine Stimme vieler Wasser und wie eine Stimme starker Donner: „Lobet den Ewigen."[6] Dabei ertönt der Tempel von dem Gesang der Gemeinde und dem Spiel der Harfen, vom „Lied des Lamms", und der Rauch des Rauchwerks steigt auf zum Gebet der Heiligen.[7] Alle Elemente des nachmaligen kirchlichen Cultus sind hier bereits skizzirt und wir werden nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß Vieles, was der Apokalyptiker noch aus der Erinnerung an Tempel und Synagoge kennt, inzwischen auch christliche Praxis geworden ist. Responsorien wenigstens, die wir uns dann doch wohl nach diesem Muster vorzustellen hätten, hat Plinius in Bithynien im kirchlichem Gebrauch gefunden, wenn er berichtet, die Christen sängen bei ihrem Gottesdienst wechselseitig Christo ein Lied (carmen Christo, quasi deo, dicere secum invicem). Aus dem Epheser- und Kolosserbrief aber geht direkt hervor, daß bereits ein reicher Schatz an Kirchenliedern erwachsen war, da der Verfasser die verschiedensten Arten von Psalmen, Hymnen, Oden und geistlichen Liedern als der Gemeinde geläufig

[1] Apoc. 4, 8 f. — [2] Apoc. 11, 15—18. — [3] Apoc. 7, 9 f. — [4] Apoc. 16, 5 f. — [5] Apoc. 19, 1—6. — [6] Apoc. 14, 2 u. 3; 5, 9. — [7] Apoc. 8, 3.

vorausſetzt[1] und mahnt, daß man auch zu Hauſe im Privatgeſpräch dieſer heiligen Worte gedenke. Will man zwiſchen Pſalmen und Hymnen unterſcheiden, ſo wird man unter den Erſteren Lieder nach altteſtamentlichem Muſter, wie Luk. 1, 46—55 und 68—79 zu verſtehen haben, während die Oden und Hymnen ſich wohl an heidniſche Lobgeſänge anſchloſſen, ähnlich den Hymnen, die uns von Clemens Alexandrinus und Bardeſanes von Edeſſa erhalten ſind. Anklänge an den liturgiſchen Stil eines ſtatariſchen Cultus finden ſich im Epheſerbrief und ebenſo in den Paſtoralbriefen. Es ſcheint wenigſtens ein Stück eines Kirchengebets zu ſein, was der Verfaſſer des erſten Timotheusbriefs 3, 16 citirt, wo es in dem antitheſenreichen Stil der Liturgie von Chriſtus heißt: „geoffenbart im Fleiſch, gerechtfertigt im Geiſt; erſchienen den Engeln, gepredigt den Heiden; geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit.“ Aehnlichen Urſprung verrathen die ſtets wiederkehrenden Formeln: „Treu iſt das Wort und jeglicher Annahme werth“[2] oder die Doxologie: „Dem König der Zeiten, dem unvergänglichen, unſichtbaren alleinigen Gott ſei Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit.“[3] Der gleiche liturgiſche Ton charakteriſirt den Stil des Epheſer- und Koloſſerbriefs, deſſen rhetoriſche Plerophorie und tautologiſche Breite an die Antiphonien des Gottesdienſts und die Kirchengebete erinnert, die dem Verfaſſer im Ohr liegen mochten, wie er ja ſelbſt mahnt: „Laſſet das Wort Chriſti reichlich unter euch wohnen; lehret und ermahnet einander in aller Weisheit; ſinget dem Herrn in Pſalmen, Hymnen und Oden in Euren Herzen.“[4]

Eine folgenreiche Veränderung der Gebräuche war ferner, daß man die Agapen, wie der Brief des Plinius beweiſt, von der Euchariſtie trennte und geſondert zu gelegenen Zeiten beging, während die Euchariſtie dem Gottesdienſt einverleibt ward. So war das Myſterium des Gottesdienſtes, die ſpätere Meſſe, fertig. Nach Juſtin, der bis in dieſe Zeit zurückreicht, ward dieſelbe regelmäßig in Verbindung mit der Aufnahme neuer Gemeindeglieder gefeiert und zwar ging es nach ſeiner Erzählung bei beiden Handlungen folgendermaßen zu: „Diejenigen, welche unſere Lehre aus Ueberzeugung annehmen, und ſich entſchließen, ein derſelben gemäßes Leben zu führen, die weiſen wir an, durch gemeinſchaftliches Faſten und Beten mit uns die Vergebung ihrer vorigen Sünden zu

[1] Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. — [2] 1, 15; 3, 1. — [3] 1 Tim. 1, 17. — [4] Kol. 3, 16.

erflehen. Hierauf führten wir sie an einen Ort, wo Wasser ist, und daselbst werden sie auf die nämliche Weise wiedergeboren, wie wir wiedergeboren worden sind. Denn sie werden mit Wasser abgewaschen auf den Namen des allgemeinen Vaters und Herrn, unseres Heilands Jesu Christi und des heiligen Geistes."[1] Daß der Täufling sich dabei nicht lediglich passiv verhielt, ersehen wir aus den Pastoralbriefen, wo es von Timotheus heißt, er habe bei seiner Taufe „bekannt das gute Bekenntniß vor vielen Zeugen" und es klingt wie ein Stück aus der Taufrede eines Bischofs, wenn der Verfasser daran die Worte knüpft: „Ich gebiete dir vor Gott, der alle Dinge am Leben erhält, und vor Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntniß bezeugt hat, daß du das Gebot halteſt ohne Flecken, untadelig, bis auf die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus".[2] An die Taufe schloß sich dann sofort eine Communion an. „Auf dieses Bad, fährt Justinus in seinem Bericht fort, führen wir den Neubekehrten, der nun feierlich zu uns übergetreten ist, in unsere Brüderversammlung ein. Wir beten in dieser Versammlung gemeinschaftlich und inbrünstig für uns, den Neubekehrten und die Christen an allen Orten, daß wir der Wahrheit immer mehr mögen gewürdigt und durch einen frommen Wandel als treue Befolger und Bewahrer der Gebote Gottes erfunden und einer ewigen Glückseligkeit theilhaftig werden. Nach diesem Gebete grüßen wir uns einander mit einem Kuß. Hierauf bringt man dem Vorsteher der Brüdergemeinde Brot und einen Becher mit Wasser und gemischten Wein. Der Vorsteher nimmt Beides und lobt und preist den Vater der Weisheit durch den Namen seines Sohnes und des heiligen Geistes und danket ihm ausführlich, daß er uns dieser Gaben gewürdigt hat. Dieses Gebet und diese Danksagung beschließt die ganze Versammlung mit einem Amen, das auf hebräisch: „ja, ja, so sei es" bedeutet. Hierauf reichen die Diakonen, wie wir sie nennen, einem Jeden aus der Versammlung von dem Brot, Wein und Wasser, über welche das Gebet gesprochen worden ist; den Abwesenden aber tragen sie es in's Haus. Diese Speise nennen wir Eucharistie. Niemand darf an derselben Theil nehmen, als wer unsere Lehren für wahr hält, die Taufe der Vergebung der Sünden und der Wiedergeburt empfangen hat und so lebt, wie Christus zu leben befohlen hat."[3] Nach Plinius fand in Bithynien diese Feier des Morgens vor

[1] Justin. Apol. I, 61. — [2] 1 Tim. 6, 13—15. — [3] 1 Justin. Apol. I, 65.

Aufgang der Sonne statt, was ohne Zweifel mit den essäischen (elkesaitischen) Gewohnheiten dieser Gemeinden zusammenhängt. Die Agapen dagegen werden, um die Augen der Verfolger nicht aufmerksam zu machen und gegen das Gesetz über die Hetärien nicht allzusehr zu verstoßen,[1] nur noch gelegentlich begangen und kommen mit der Zeit ganz in Wegfall.

Schon an diesen wenigen Notizen ersieht sich, wie der Cultus bereits in der neutestamentlichen Zeit die Keime zu der reicheren Ausbildung enthielt, die er in der patristischen entwickelt hat. Seine Ausbildung nach dieser Seite aber erfuhr er hauptsächlich unter dem Einfluß der Gnostiker, die die Bilder, Gesänge, Lichter, Umzüge, Weihrauchwolken und Mysterien der heidnischen Tempel der Verehrung Christi dienstbar machten und im Cultus noch mehr als in der Lehre positive Beiträge zum Bau der Kirche geliefert haben.

---

[1] Vgl. Plin. ad Traj.: Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coëundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere dessise post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Plin. Ep. X, 97.

Sechster Abschnitt.

Vollendung der neuen Weltanschauung in der Logoslehre.

1. Entwicklungsstadien der Logosspeculation.

Das Zeitalter Hadrians war nicht nur eine Glanzperiode der Literatur überhaupt, sondern insbesondere der philosophisch-religiösen Production, wie schon die Namen Plutarch und Epiktet beweisen. Die letzten Wellenringe der großen geistigen Bewegung lassen sich auch in der christlichen Literatur dieser Zeit verfolgen. Nicht nur in dem geübteren Schriftthum dieser jüngern Autoren, sondern vor Allem in dem philosophischen Trieb, die Heilsthatsachen speculativ zu begründen, erkennen wir den Geist der Hadrian'schen Epoche. Es ersteht jetzt eine ganze Schaar christlicher Philosophen, die sich müht, das geschichtlich Ueberlieferte philosophisch zu durchdringen und als ein Vernunftgemäßes und Nothwendiges nachzuweisen. So wird das Zeitalter Hadrians auch für die Kirche eine Epoche der Gnosis. Der kräftige literarische Trieb schaltet durchweg sehr frei mit dem Ueberkommenen und die erregte Lust der Production und das energische Streben nach Lösung der speculativen Probleme setzt an die Stelle des Geschichtlichen rücksichtslos die eigenen philosophischen Postulate, ohne viel danach zu fragen, ob die Dinge historisch so gewesen oder nicht. Die Kirche selbst hat von den Erzeugnissen dieser literärischen Bewegung diejenigen recipirt, die ihrem religiösen Bedürfniß genügten und diejenigen abgelehnt, die wesentlich von andern geistigen Mächten als denen der apostolischen Kirche ihre Impulse empfangen hatten, aber es war diese Auswahl mehr Sache des religiösen Taktes als eines historisch-kritischen Verfahrens.

Zunächst schließt sich die christliche Schriftstellerei des Hadrian'schen Zeitalters an die Speculationen der paulinischen Briefe an, und in der Notiz Justins, der Paulus mit seinem wahren Namen nirgends

nennt, der Stifter der Gnosis sei Simon Magus gewesen, mag sich eine von Justin verstandene oder unverstandene Erinnerung an diese Thatsache bergen. Daß die speculative Behandlung des Dogmas mit Paulus begonnen hat, steht jedenfalls außer Zweifel; nur darf man nicht meinen, das Judenchristenthum sei im zweiten Jahrhundert einfach verdrängt worden vom Paulinismus. Judenchristenthum und Paulinismus sind überhaupt keine Gegensätze, denn der Paulinismus ist selbst ein Judenchristenthum, wenn auch ein freisinniges. Sein Ziel freilich ist Universalismus, aber dieser Universalismus ist gebaut auf alttestamentliche Voraussetzungen und wird erwiesen mit rabbinischen Schriftbeweisen. Um der abendländischen Bildung wirklich zu genügen, that eine viel weitere Formel Noth und diese brachte der Hellenismus Alexandriens.[1] Dort in der Heimath Aristobuls und Philos hatten schon seit Jahrhunderten regsame jüdische Geister daran gearbeitet, die jüdischen Begriffe zu platonisiren und die platonischen zu judaisiren. Im Anschluß an sie sehen wir nun eine neue christliche Richtung hervortreten, die noch freier ist als die pauliniſche und die speculirt in den üblichen Begriffen der spätern platonischen Schulen. Wohl war die Zeit des pauliniſchen Gedankens gekommen, aber die rabbinische Einkleidung dieses Gedankens war veraltet und an ihre Stelle tritt der christliche Hellenismus.

Das Wesentliche dieser neuen Schule ist die Auffassung der alttestamentlichen Theokratie als einer irdischen Abschattung des himmlischen Reichs, wie sie der Hebräerbrief schildert, und Christi als des Logos, des schöpferischen Worts, durch den das irdische und himmlische Reich Gottes eins werden, wie der vierte Evangelist des Näheren ausführt.

Der platonischen Philosophie war die irdische Welt überhaupt ein Reflex der Lichtwelt der Ideen, die im Reiche des wahren Seins thront. Der *christliche* Platonismus wendet diese Anschauung speciell auf die alttestamentliche Theokratie an. Der alte Bund ist ihm ein

---

[1] Dem früher ausgesprochenen Urtheil, daß die paulin. Vorstellungen für die gesammte spätere Theologie die größte Bedeutung hatten, wird dadurch nichts abgebrochen. Auch die Begriffswelt des jüngsten Alexandriners wurzelt schließlich in Paulus. Vgl. Joh. 5, 37 das Schauen Gottes mit 2 Cor. 5, 7; die Wiedergeburt 3, 3 mit Röm. 6, 8. Ferner 3, 29 Johannes der Brautführer aus 2 Cor. 11, 2 f.; 4, 21 Moriah und Garizim aus Gal. 4, 9. Paulin. Rechtfertigungslehre 6. 28, das Bild vom Waizenkorn in 12, 24 f. aus 1 Cor. 15, 37 u. 42.

irdisches Abbild des im Himmel befindlichen Gottesreichs, und in so fern dieses Gottesreich auch ein Mal hienieden sich realisiren wird, ist sein irdischer Schatten eine Verheißung des kommenden Heils. Der platonischen Ideenwelt gleich befand sich das „Reich" droben im Himmel und warf, ehe Jesus es herabführte, seine Schatten in's Diesseits und dieser Schatten (σκία) oder Abdruck (τύπος) war die Theokratie. Jetzt aber, nachdem das Reich der Himmel in Christus, dem Logos, selbst herabgestiegen ist und so das Vollkommene da ist, muß das Unvollkommene aufhören. Der Schatten wird verdrängt durch seine Wahrheit. Der denkende Christ wird darum das Judenthum mit allen seinen Einrichtungen begreifen als ein prophetisches Vorbild, als eine vorbereitende Stufe, als eine nunmehr zu ihrer Realität gelangte Verheißung. In dieser Aufgabe lebt und bewegt sich der christliche Hellenismus. Ueberall spürt er nach den Beziehungen zwischen Urbild und Abbild und bemüht sich nachzuweisen, wie alles das, was die Theokratie andeutungsweise besaß, in höherem Maße und in Vollendung sich finde im neuen Bund.

Die Vermittlung zwischen der idealen und wirklichen Welt hatte nun aber Philo zum Geschäfte des Logos, des Weltgedankens Gottes, seines erstgeborenen Sohnes gemacht. Auch dieser Begriff wird von den christlichen Alexandrinern auf das Evangelium übertragen und so wird Jesus hier gefaßt als der fleischgewordene Logos. Heraklit, die Stoa, hatten das Gesetz der Dinge, die Ordnung des Weltalls, den Logos genannt, Philo hatte die Ideen Platos mit den Engeln des alten Testaments identificirt, und faßte demgemäß auch den weltschöpferischen Logos als ein persönliches Wesen. Derselbe ist ihm nicht nur Abbild Gottes und Urbild der Welt, sondern persönlich Gottes erstgeborner Sohn, selbst Gott, Erzengel, Gottes Statthalter, Vicekönig, Mittler, Interpret und der Menschen Paraklet, Hoherpriester, Anwalt, Fürsprecher und Arzt, der zwischen Gott und Welt steht und zwischen beiden vermittelt.[1]

Es war der Verfasser des Hebräerbriefs, der zuerst die Prädicate der Logosvorstellung auf Christus übertrug. Wie Philo den Logos den Strahlenkranz nannte, der rings um die göttliche Herrlichkeit leuchtet, oder den Siegelring, der sich in die gestaltlose Materie einprägt, so ist es hier Christus, durch den Gott die Welt gemacht hat, welcher

[1] Vgl. Bd. 2, 148 f., sowie Heinze, die Lehre vom Logos 275 f.

als „Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens alle Dinge mit seinem kräftigen Worte trägt.“[1] Und wie Heraklit den Logos die alles spaltende, durchschneidende und durchdringende Kraft nannte[2] und im Anschluß an ihn Philo den Logos bezeichnete als den, der die Welt theilt bis in ihre untheilbaren Atome und sie theilend zu Ordnung und Leben verbindet, so daß man ihn dem Schwerte oder dem Feuer vergleichen könne, so sagt der Hebräerbrief: „Der Logos Gottes ist lebendig und kräftig, und schärfer als ein zweischneidiges Schwert, und durchdringend bis daß er scheidet Seele und Geist, auch Fugen und Mark und ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens. Und es ist keine Creatur vor ihm unsichtbar, sondern Alles bloß und entdeckt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben“.[3]

Eine noch engere Verschmelzung der Gedanken des Apostels Paulus mit denen der alexandrinischen Religionsphilosophie hat derjenige neutestamentliche Schriftsteller gegeben, der in den Tagen Hadrians das Schreiben des Paulus an die Kolosser für die Bedürfnisse seiner Zeit überarbeitete und die ihm am Herzen liegenden praktischen Gesichtspunkte nochmals in einem eigenen Briefe an die Epheser zur Darstellung brachte. Dieser Briefschreiber ist jünger als der Verfasser des Hebräerbriefs und hat von diesem die Vorstellung erborgt, daß die altteſtamentliche Religion ein Schattenbild der christlichen sei, deren Wesenheit Christus selbst darstelle.[4] — Wir sahen früher, wie der Epheserbrief die Versöhnung des Diesseits und Jenseits in der Vorstellung der Kirche findet, die ihm der Leib Christi ist. Christus hat in seiner Erden- und Himmelfahrt mit seiner Fülle die untern und obern Theile der Welt erfüllt,[5] und damit die Einheit des Alls wieder hergestellt. Näher aber wird der Verkehr dieser obern und untern Welt in einer Weise vermittelt, die stark an die Vorstellungen Plutarchs erinnert. Zur Vermittlung der geistigen und irdischen Welt stellt nämlich der Verfasser die Jakobsleiter himmlischer Zwischenwesen auf, die Philo Engel, Plutarch Dämonen nennen würde.

[1] Hebr. 1, 2 f. — [2] Vgl. Heinze, Lehre vom Logos 14 f. — [3] Hebr. 4, 12. 13. Vgl. dazu die Parallelen bei Philo. Quis rerum div. haeres. Mangey I, p. 491. 492. De Cherubim I, 144, in welchen Stellen der Logos als τομεὺς τῶν συμπάντων, sowie als πῦρ und μάχαιρα beschrieben wird. — [4] Eph. 2, 11. Col. 2, 16. 17. Vgl. Col. 3, 1 mit Hebr. 12, 22. — [5] Eph. 4, 10.

So oft der Stellung Christi im Himmel gedacht wird, werden auch die Engel, Mächte, Gewalten, Kräfte, Herrscher und Regenten erwähnt,[1] eine vielfach abgestufte Hierarchie geistiger Wesen, die sich der Verfasser als diejenige Daseinsstufe denkt, die Oberes und Unteres verbindet.[2] An ihrer Spitze steht Christus selbst, in welchem sie alle enthalten sind,[3] wie anderseits wieder die ganze Fülle der Gottheit in ihm sich birgt. Diese Fülle der Gottheit erfüllt aber durch ihn auch die Gläubigen, so daß Kirche, Christus, Gott eine heilige Trias bilden.[4] Ganz ähnlich hatte Plutarch erklärt, wenn man die vermittelnde Dämonenwelt läugne, so reiße man eine Kluft in das All, als ob man die Luft zwischen Erde und Mond wegnehme, denn nur durch sie ständen geistige und irdische Welt in Verbindung.[5] Wie aber Plutarch anderseits von einer bösen Weltseele und ihren Dämonen redet, die dem guten Gott von Anfang gegenüberstand, so vermag auch der Christus des Epheserbriefs nicht alle Kreise zu durchdringen. Dem Ebenbilde Gottes und den ihm untergebenen himmlischen Gewalten steht der Satan, der Herrscher dieser Welt entgegen, die Geister der Bosheit in der Luft,[6] die die ganze Atmosphäre von der Erde bis zur Himmelsdecke erfüllen. Ihr Reich erstreckte sich vor Christus über die ganze Menschheit. Wie nun Christus in seiner Kirche einen ersten kleinen Kreis erfüllt hat, so muß er auch alle die Kreise mit der „Fülle" der Gottheit durchdringen, die jetzt noch in die Sphäre dieser bösen Geister fallen. Das ganze All soll durch Christus wieder der obern Welt zugeeignet, es soll der Riß geheilt werden, der durch den Fall der Engel in's Pleroma gekommen ist und es soll dieses All erfüllt werden durch Christus, so daß dieses selbst sein Leib genannt werden kann, wie jetzt bereits die Kirche. Christus ist mithin nicht mehr der Erlöser nur der Menschen, sondern er ist die Weltvernunft und Weltseele, die das ganze All durchwalten und die gottwidrige Materie sich unterthänig machen soll. Er steht nicht in specifischem Verhältniß zur Menschenwelt, wie der himmlische Adam, sondern er ist ein kosmisches Princip, der Grund und das Ziel der Welt überhaupt. Die ganze Welt ist geschaffen auf ihn hin.[7] Was Paulus

[1] Col. 1, 16. Eph. 1, 21: ἄγγελοι, ἐξουσίαι, ἀρχαί, δυνάμεις, θρόνοι, κυριότητες. Dazu die κοσμοκράτορες, πνευματικά und ἄρχοντες τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Eph. 4, 27; 6, 11; 2, 2. — [2] Col. 1, 16. Eph. 1, 21. — [3] Col. 1, 19. — [4] Eph. 1, 23. 4, 12. 13 — [5] Siehe oben S. 317. — [6] Eph. 6, 12. 4, 27. 2, 2. — [7] Col. 1, 16.

1 Cor. 8, 6 und Röm. 11, 36 von Gott aussagt, das sagt unser Verfasser von Christus aus,[1] in ihm, durch ihn und zu ihm ist Alles geschaffen, er ist der Urquell, das Ziel und der Zweck der Welt, nicht nur in dem jetzigen Aeon, sondern auch in dem kommenden.[2] Wie mithin die Person Christi nicht ausschließlich auf die Menschheit bezogen wird, so besteht auch das Werk Christi nicht in der Rechtfertigung der Sünder, sondern in der Heilung des Risses, der durch den Fall der Engel in's Pleroma gekommen ist.[3] Wenn Christus Kol. 2, 15 am Kreuze stirbt, so feiert er damit zugleich einen Triumph über die bösen Geister, die er durch seinen Tod zu Gefangenen macht und ihrer Macht entkleidet öffentlich zur Schau stellt, denn in ihm stirbt das alte Pleroma am Kreuze und ersteht neu und indem er hinabsteigt in die untern Gegenden der Erde und hinauf in den Himmel, erfüllt er Alles mit seiner Fülle und heilt den alten Riß, der Welt und Geister spaltete. In diesen Vorgängen sieht der Verfasser einen Prozeß der „Recapitulirung" oder „Wiederzusammenfassung", in dem die verlorenen Elemente wieder beigebracht werden,[4] ein Prozeß, der vollendet sein wird, sobald die Kirche über die Erde ausgebreitet und zusammengewachsen ist mit ihrem Haupte im Himmel — Christus. Mit andern Worten, Christus ist hier nicht der Wiederhersteller der menschlichen Natur, sondern des Universums. Nach gnostischer Weise bezeichnet der Name Christus ein kosmisches Princip, und das Wort „Erlösung" die Heilung nicht der Menschheit, sondern des Weltalls. Paulus konnte den Tod Christi nicht auf die gefallenen Engel beziehen, weil seine ganze Vorstellung der Erneuerung durch den Tod Christi an dem Begriff des menschlichen Sündenfleischleibs hängt, der auf Golgatha getödtet und in der Auferstehung mit dem neuen Organ des „Geists" ausgestattet wird, den Engeln dagegen, die einen Fleischesleib nicht haben, kommt das, was auf Golgatha dem Fleisch geschah, auch nicht zu gut. Nur das „Fleisch" hat Christus erlöst, indem er ihm den Geist brachte, nicht die gefallenen Geister. Nur dem Menschen gilt die Versöhnung und darum wird der Messias der zweite Adam genannt. Der Christus des Epheser-Kolosserbriefs ist dagegen ein anderes Wesen, das Irdisches und Himmlisches, Sichtbares und Unsichtbares umfaßt. Der Messias ist dem Verfasser nicht mehr der

[1] Col. 1, 16. — [2] Eph. 1, 21. — [3] Eph. 1, 10. Col. 1, 20. — [4] Eph. 4, 10. 1, 10. Col. 1, 20.

Juden König, sondern das Centralwesen des Alls selbst, das Herz der Welt, der Logos, Nous, die Weltseele, die in's Fleisch herabsteigt, um die verlorenen Elemente der Welt wiederzubringen und dem Universum den Frieden zurückzugeben.

Einem solchen Standpunkte konnte die einfältige Geschichte Jesu, wie die drei ersten Evangelisten sie überliefert hatten, nicht mehr entsprechen. Sie erzählte, wie der verheißene Sohn Davids eine Gemeinde gestiftet habe, die Israel vorbereiten sollte auf das kommende Reich, das er seinem Volke und allen Gläubigen bringen wird. Vom Standpunkt, daß Christus der Logos sei, war vielmehr zu zeigen, wie derselbe die Welt selbst geschaffen, wie er sie regiert, wie er, um die den Mächten der Finsterniß verfallenen Elemente wiederzubringen, herabgestiegen, wie er ein Gott, dennoch als Mensch, ein Schöpfer, dennoch im Bilde des Geschöpfs, auf Erden gewandelt und die gerettet habe, die im Reiche der Finsterniß versinken wollten. Diese Aufgabe hat dann der vierte Evangelist gelöst, indem er zeigte, wie der Christus, den die Christenheit als Weltschöpfer, Weltversöhner und Weltrichter anbete, kein anderer sei als der Logos, von dem die platonische, stoische und philonische Schule zu reden pflegte.

---

2. Die Logosvorstellung des vierten Evangelisten.

Daß das vierte Evangelium nicht wie die drei synoptischen ein historisches, sondern ein theologisches Werk sei, zeigen schon die einleitenden Vordersätze des Buchs, die nicht auf eine Geschichte, sondern auf die Entwicklung eines Systems hinführen. Der erste Evangelist beginnt seine Geschichte mit dem Stammbaum Jesu, der zweite mit Schilderung der Zeitlage zu Anfang der frohen Botschaft, der dritte greift auf die früheren Geschichtswerke zurück, die bereits versucht haben, das Leben Jesu zu beschreiben. Das ist die Art des historischen Stils. Die einleitenden Sätze des vierten Evangeliums sind dagegen lediglich metaphysischen Inhalts. „Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Derselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge wurden durch den Logos und ohne ihn wurde nichts von Allem, was geworden ist." Das ist nicht der Eingang eines Schriftstellers, der die Geschichte Jesu von

Nazareth erzählen will, oder der berichten will, in wie fern Jesus als Messias des jüdischen Volks das Reich Gottes begründete, es sind vielmehr die Speculationen eines Theologen, der eine Vermittlung sucht zwischen Gott und Welt.

Die Voraussetzungen der Logostheologie sind denn auch bei dem vierten Evangelisten dieselben dualistischen, die Philo auf die Lehre von einem zweiten vermittelnden Gott geführt haben. „Gott ist Geist“ [1] und steht darum in absolutem Gegensatz zu Allem, was sinnlich und sichtbar ist.[2] — Er ist absolutes Leben in sich selbst [3] und dieses Leben ist Licht.[4] Sein Gegensatz gegen die Welt ist mithin ein ursprünglicher; er ist nicht durch seinen Willen, sondern durch sein Wesen bestimmt.[5] Deßgleichen steht die Welt zu ihm im Gegensatz, nicht erst durch ihren Abfall, sondern durch ihre natürliche Wesensbeschaffenheit. Während Gott Licht ist, und keine Finsterniß in ihm, während er oben ist und nach oben zieht, ist sie Finsterniß und von unten her. Ihr Herr ist der Satan, der von Uranfang böse und des Lebens Feind ist und dessen Element der Schein, die Lüge und Täuschung.[6] Zwei Principien stehn sich mithin von Anbeginn, wie bei Plato und Plutarch gegenüber und die Welt ist nicht wie bei Moses aus *nichts* von Gott geschaffen, sondern durch Einwirkung des Logos *geworden* aus der von Ewigkeit her existirenden, von Natur sündhaften Materie,[7] die kein Leben in sich hat,[8] dem Licht abgewendet [9] und von der Tendenz nach unten beherrscht ist. Vermittelt ist [10] dieses Werden durch den Logos. Da Gott Geist ist, ist sein Wesen Denken, der Inhalt dieses Denkens aber ist der Logos. Sofern sich dieses Denken zurück auf Gott richtet, ist der Logos der Gottesgedanke, sofern es sich auf die Materie bezieht, der Weltgedanke. So ist der Logos Beides, Abbild Gottes und Urbild der Welt. Wie nun Philo einen Zustand des Logos unterschied, in dem er in Gott ruhte und einen zweiten, in dem er nach außen wirkend aus demselben hervorgeht, so redet unser Evangelist von einem Hervorgehn des Logos aus dem Vater und einer Rückkehr zu demselben.[11] Gottes Denken ist aber immer ein Schaffen, da bei dem absoluten Wesen denken und zeugen identisch sind. So ist

[1] Joh. 4, 24. — [2] Vgl 4, 21. 1, 18. 6, 46. — [3] 5, 26. — [4] 1, 4. — [5] Vgl. darüber Scholten, Evang. nach Joh. Deutsch v. H. Lang. Berlin. Reimer 1867. pag. 77 f. — [6] Joh. 8, 43. — [7] Joh. 1, 2. 10. — [8] 5, 24. 26. — [9] 1, 5. 12, 35 — [10] 8, 23 12, 32. Vgl. Scholten, D. Evang. n. Joh. 84 f. — [11] Joh. 1, 9. 16, 28. 17, 5.

der Logos nicht nur Gottes Gedanke, sondern seine Zeugung, sein Sohn, ein selbstständiges und doch mit Gott zu ewiger Einheit verbundenes Wesen, der eingeborne Sohn Gottes. Bezeugt sich seine selbstständige Persönlichkeit in den Acten der Weltschöpfung, der Fleischwerdung, der Welterlösung, so wird doch stets auch wieder auf die Einheit zwischen Gott und Gottesgedanke hingewiesen. „Der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. — Derselbe war im Anfang bei Gott".[1] „Der Sohn kann nichts von sich selbst thun, wenn er nicht den Vater etwas thun sieht, denn was derselbe thut, solches thut desgleichen auch der Sohn".[2] „Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke".[3] Oder wie es schließlich epigrammatisch kurz heißt: „Wer mich siehet, der siehet den Vater".[4]

Durch diese von Gott als Person geschiedene und dennoch mit ihm zur Wesenseinheit verbundene Gottheit wurde die Welt. Dieses Werden stellt sich der Evangelist, ähnlich wie der Verfasser des Hebräerbriefs, so vor, daß der Logos als der göttliche Weltgedanke sich der Materie einprägte. So weit mithin diese untere Welt Ebenbild des Logos ist, ist sie auch Offenbarung des göttlichen Lebens und Lichtes, sofern sie aber an der Materie Antheil hat, verfällt sie dem Zuge nach unten und ist dem Gesetz der Verwesung unterthan. Dieses Verhältniß wiederholt sich denn insbesondere bei den Menschen, die nach ihrer großen Mehrzahl der Materie angehören, von unten geboren sind und dem ewigen Tod verfallen. Denn „wer nicht von oben geboren ist, der kann das Reich Gottes nicht sehn".[5] Nur ein kleiner Theil ist besserer Art und diese sind, obschon auch im Fleische, doch aus dem Geiste entsprungen „nicht aus Geblüt, noch aus Fleisches willen, noch aus Mannes willen", sondern Kinder des Lichts und Kinder Gottes.[6] Der Dualismus von Licht und Finsterniß herrscht mithin auch in der sittlichen Welt, es gibt Hyliker, die das Licht hassen, die Finsterniß lieben und zum Leben in Gott von Haus aus unfähig sind, in denen darum „der Logos keinen Raum gewinnt".[7] Es gibt anderseits von oben Geborne, die zum Lichte kommen, weil sie den Zug des Vaters empfinden. Am klarsten spricht der Logos selbst diese dualistische Scheidung Joh. 8, 21 f. aus: „Ihr seid von unten her,

---

[1] Joh. 1, 1 f. — [2] 5, 19 f. — [3] 5, 17. 30. — [4] 12, 45. — [5] 3, 3. Die von unten Geborenen können Gottes Wort nicht hören. 8, 43 1, 13. 3, 6 31. — [6] 1, 13; 3, 3; 6, 65; 8, 47; 11, 52. 17, 16. — [7] 6, 70. 8. 37.

ich bin von oben her; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Ich sage euch aber, daß ihr sterben werdet in euern Sünden, denn .. wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen". „Wäre Gott euer Vater, so liebtet ihr mich, denn ich bin ausgegangen und gekommen von Gott. Warum versteht ihr denn meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht verstehen könnt. Ihr seid von dem Vater, dem Teufel und eures Vaters Lüste wollet ihr thun. Derselbige war ein Menschenmörder von Anfang und steht nicht in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm. Darum höret ihr die Wahrheit nicht, denn ihr seid nicht aus Gott".[1] Ja so durchaus sind die von unten Gebornen unfähig zum Leben in Gott, daß nicht ein Mal der Logos für sie bitten will, da sie ihrer Natur nach nicht begnadigt werden können,[2] wie er denn auch keinen Versuch macht, ihren Repräsentanten in seinem nächsten Kreise, Judas, zu bessern, da ein solches Unternehmen innerlich unmöglich wäre. Dieser Dualismus ist aber auch darin ein vollkommener, daß die Kinder der Finsterniß sich nur wieder von diesen, ihren Brüdern, angezogen fühlen, die Kinder des Lichts dagegen zurückstoßen. „Wäret ihr von der Welt, sagt der Logos zu seinen Jüngern,[3] so hätte die Welt das Ihre lieb, weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch erwählte von der Welt, darum hasset euch die Welt." So stehn sich zwei Arten von Menschen gegenüber, die die Gnosis als Hyliker und Pneumatiker unterscheiden würde.

Der Standpunkt des Evangelisten ist mithin Dualismus auf allen Gebieten. Dualismus auf theologischem Gebiet, denn hier heißt der Gegensatz Gott und Teufel, Dualismus auf kosmologischem Gebiet, denn hier heißt der Gegensatz Welt und Gott, Dualismus auf anthropologischem Gebiet, denn hier heißt der Gegensatz Kinder des Lichts und der Finsterniß. Von allen diesen Seiten her ist der Mensch dem Verderben preisgestellt. Er gehört dem Kosmos an und hat Antheil an dessen Tendenzen nach unten. Er ist der Finsterniß verfallen, so weit nicht der Logos ihn erleuchtet. Er ist den Nachstellungen des Teufels ausgesetzt, der als Herr der Hyle so lang an ihm Theil hat, als er im Fleische wandelt. Das letzte Resultat könnte danach nur sein, daß die Menschheit immer tiefer in das materielle Leben versänke. Gezeugt aus Fleisch und Lust, verkauft den Reizen der Sinnlichkeit, umgeben von Kindern des Teufels, die

[1] 8, 42—47. — [2] 17, 9. — [3] 15, 18.

ihn verführen, den Anfechtungen des Satans selbst bloßgestellt, könnte auch des Frommen Ende nur sein: Untergang in der Finsterniß. Deßhalb muß eine Krisis, eine Scheidung vorgenommen werden, vermöge deren Diejenigen, die aus geistigem Samen sind und von oben stammen, geschieden werden von den Kindern der Finsterniß, und in die obere Welt zurückkehren, die untere Welt aber denen überlassen, die mit ihr zum Untergang bestimmt sind.

Das Mittel dazu ist die Fleischwerdung des Logos. Indem der Gottesgedanke, das Abbild des Vaters, in der Welt erscheint, die durch ihn geworden ist, entscheidet es sich, wer von oben geboren und wer nur von unten her ist. Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das todte Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte, weil ihre Werke in Gott gethan sind, die Kinder des Teufels hassen das Licht und kommen nicht zum Lichte, indem sie fürchten, ihrer Werke überführt zu werden, daß dieselben böse sind.[1] Das Medium dieses Prozesses aber ist die Erkenntniß der Wahrheit. Es ist im Grunde nur ein Stück der platonischen Erlösungslehre, wenn der Evangelist 8, 31 — 43 ausführt, dieses irdische Dasein der Seele sei eine Knechtschaft, aus der sie befreit wird durch Erkenntniß der Wahrheit. „Die Wahrheit wird euch frei machen." „Wer mein Wort festhält, wird den Tod nicht sehen, ewiglich".[2] Dem Wort der Wahrheit aber wenden sich alle zu, die von Haus aus von oben stammen, in der Knechtschaft sinnlicher Täuschung bleiben alle zurück, die von unten her sind. So ist es bei Plato die Erinnerung an die Wahrheit, an die Idee, die die Seele erlöst. Wer das Streben nach Philosophie sich erwählt, weil er Heimweh empfindet nach den Gefilden der Wahrheit und einen Zug zur obern Welt, der kann den Rückweg finden zu Gott, ein Anderer nicht. Gnädiger doch sind die Dinge hier geordnet. Die Idee der Welt, der Gottesgedanke, steigt selbst herab, damit das Wesen der obern Welt durch ihn in der untern Welt erschaut werde, denn er selbst ist ja das Wesen dieser obern Welt.

Die beiden Grundeigenschaften dieser geistigen Welt sind aber Wahrheit und Leben, denn das ist das ewige Leben, Gott zu erkennen, der die Wahrheit ist, und in ihm Leben zu haben für immerdar. Indem nun der Gottesgedanke selbst herniedersteigt, wird die Idee

[1] 3, 20. — [2] 8, 51.

der Wahrheit und der Grund alles Lebens der untern Welt offenbar. Als Ebenbild des Vaters macht der Logos die Wahrheit kund und überwindet so den Teufel, der der Vater der Lüge ist. Als die göttliche Urkraft, auf der alles Leben beruht und als Grund alles Lebens, weckt er durch seine Selbstmittheilung ewiges Leben in den von sich aus dem ewigen Tode Verfallenen, so daß sie vom Tode zum Leben übergehen.[1] Er ist gekommen, „damit Alle, die glauben, das ewige Leben haben"[2] und „wie der Vater die Todten auferweckt und macht sie lebendig: also macht auch der Sohn lebendig, welche er will". „Wollt ihr nicht zu mir kommen, fragt darum der Logos, damit ihr das Leben haben möchtet"?[3] Dieses Leben aber, das der Logos mittheilt, kann nicht mit dem Tode des Leibes vernichtet werden, weil es selbst der obern Welt entsprungen ist. Wer mithin in die Gemeinschaft des Logos eingeht, der hat hier schon das ewige Leben begonnen; er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.

Wollte man nun freilich fragen, wie denn der Verfasser zu denken vermochte, daß die Wahrheit selbst und das Leben selbst als Persönlichkeit auf Erden weilen und Wahrheit und Leben persönlich vermitteln könne, so wäre in letzter Reihe auf die Eigenthümlichkeit der platonischen Weltanschauung zu verweisen, die den Allgemeinbegriffen ein gesondertes Dasein neben den Einzelerscheinungen verlieh.[4] So gut es bei Plato einen Ort der Wahrheit gibt, nach welchem die Seele hinaufsteigt, um die Ideen der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit, der Wahrheit in ihrem Fürsichsein (d. h. außerhalb der Gerechten, Mäßigen und Wahrhaftigen) zu schauen, eben so gut konnte auch die Idee der Wahrheit und des Lebens herniedersteigen in die untere Welt und derselben, statt des schwachen Reflexes, ihr Wesen selbst mittheilen, das zuvor drüben lag im Reiche des Lichts. Der Antheil also an dem göttlichen Wesen, den Plato der Seele bei der Heimkehr an den Ort der Ideen in Aussicht stellt, wird der Seele hier, falls sie von oben geboren ist, schon auf der Erde zu Theil, indem die Idee der Ideen, der Logos herabkommt in die untere Welt, um den von oben Geborenen Licht, Leben und Wahrheit zu spenden.

Vergleichen wir nun diese Heilsgeschichte mit dem synoptischen Evangelium, so wird sich freilich kaum leugnen lassen, daß dieselbe mit

---

[1] 5, 25. — [2] 3, 16. — [3] 5, 40. — [4] Ueber die analoge Vorstellung bei Philo vgl. Heinze, Logos 270.

der Erzählung Platos vom Ursprung und Heimführung der Seele, mit dem Mythus der alexandrinischen Religionsphilosophie von der Befreiung der Pneumatiker aus den Banden der Hyle, ja selbst mit der heiligen Geschichte der Gnostiker vom Verlust der Lichttheile an die untere Welt und ihrer Rückführung in die obere, weit größere Aehnlichkeit hat, als mit der Geschichte Jesu, die Markus, Matthäus und Lukas erzählen. Der Synoptiker Evangelium besagte, daß der von den Propheten verheißene Messias in Jesu von Nazareth gekommen sei, Israels Sünde getilgt habe durch sein Blut und auf den Wolken des Himmels wiederkommen werde, um auf Zion sein Reich zu errichten. Die Heimführung der Seelen nach der Welt des Lichts war nicht Jesu Werk; ihm schienen die lachenden Ufer des Genezareth selbst schön genug, das Reich der Himmel dabei zu errichten. Aber an die Stelle dieses historischen Jesus von Nazareth ist nunmehr eine Abstraction der dualistischen Zeitphilosophie getreten. So mußte nun eine vollständige Umsetzung aller urchristlichen Begriffe eintreten, seit aus dem Messias des Marcus der Logos des vierten Evangelisten geworden war.

---

3. Umsetzung der urchristlichen Vorstellungen.

Man würde irren, wenn man in der Anwendung des Logosbegriffs auf Christus nur einen neuen Namen für diejenigen Thatsachen sehen wollte, die zuvor schon im christlichen Bewußtsein sich vorfanden. Vielmehr ward der ganzen Vorstellung von Christus ein neuer Umfang und eine neue Stelle im Bewußtsein zugewiesen, indem mit dem Namen des Logos auch alle Merkmale dieses Begriffs auf Christus übertragen und diejenigen Züge des alten Bildes ausgeschieden wurden, die mit der neuen Vorstellung sich nicht deckten. Mit der Anwendung des Logosbegriffs auf Jesus ist an die Stelle des synoptischen Menschensohns ein Gott getreten, der den Schwerpunkt seines Selbstbewußtseins in der jenseitigen Welt hat. Der Jesus der Synoptiker ist Messias, weil er wiederkommen wird in der Zukunft, um das messianische Reich aufzurichten, der Jesus des vierten Evangeliums ist es, weil er von Urbeginn bei Gott war, als Gottesgedanke am Busen des Vaters lag, und alle Geheimnisse der obern Welt mitzutheilen

vermochte.[1] Der Christus des vierten Evangeliums lernt nicht von den Lilien auf dem Felde, noch von den Vögeln unter dem Himmel; er deutet nicht die Zeichen der Zeit noch die Erscheinungen der Sinnenwelt, er redet nicht in Gleichnissen, wie sie ihn die Fischer am See, der Ackermann hinter dem Pflug, der Wechsler hinter dem Tisch gelehrt haben, sondern er hat Dinge zu offenbaren, die er droben in der Herrlichkeit der Himmel erschaute, ehe denn die Welt war. Er selbst sagt im Hinblick auf den Täufer: „Der von der Erde abstammt ist irdisch und redet Irdisches, der vom Himmel kommt, bezeugt, was er gesehen und gehört hat".[2] „Glaubet ihr nicht, wirft er Nikodemus vor, wenn ich euch von irdischen Dingen sagte, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde".[3] So ist es für den Schwerpunkt dieses Selbstbewußtseins ganz charakteristisch, daß Jesus stets im Präteritum redet, wenn er von seinen Beziehungen zu Gott spricht. Er hat präexistirend, ehe denn die Welt war, das Alles gesehen und gehört, was er kund machte. „Ich habe es gesehen", „der Vater hat es mir gesagt, er hat mir den Befehl gegeben". Auch ist sein Sein auf Erden nur eine Form seines ewigen Seins außer aller Zeit. Wie Gott ist er ewige Gegenwart: „Ehe Abraham war, bin ich", sagt er. Und der Täufer selbst bezeugt ihm, „der nach mir kommt, ist vor mir gewesen".[4] Wie die Dinge jener Welt, so sind ihm auch die der untern offenbar. Auch auf die Erde begleitet ihn seine göttliche Allwissenheit. Er liest die Gedanken der hinter ihm gehenden Johannesjünger in ihren Herzen ab, ehe sie ihm in's Angesicht geblickt,[5] er braucht nicht Simon erst zu erproben, wie der synoptische Christus, um ihm den Beinamen des Felsen zu geben,[6] er sah Nathanael, als er in der Ferne unter dem Feigenbaum saß[7] und kennt das üble Vorleben der Frau am Jakobsbrunnen.[8] Ueberhaupt weiß er voraus, was Jeder thun und lassen wird[9] und hat nicht nöthig, daß ihm Jemand Auskunft gebe, denn er selbst weiß, was in dem Menschen ist.[10] „Er wußte von Anfang, welcher es war, der ihn verrathen werde";[11] er weiß, daß Lazarus gestorben ist, ohne es von Jemanden vernommen zu haben[12] und erklärt zum Schluß mit vollkommener Sicherheit, daß nunmehr auch für ihn der Zeitpunkt des Todes gekommen sei.[13] So ist dieser Jesus des vierten Evangeliums

---

[1] 3, 12. — [2] 3, 31. — [3] 3, 12. — [4] Joh. 8, 58; 1, 15; 1, 30. — [5] 1, 39. — [6] 1, 43 — [7] 1, 49. — [8] 4, 16. — [9] 2, 24. — [0] 2, 25. — [11] 6 64. [12] 11, 11–13. — [3] 12, 23. 27. 13, 1.

auf Erden so allwissend, wie er es im Himmel nur sein könnte. Ohne eine Spur der Entwicklung, ohne jenes Zunehmen vor Gott und den Menschen, von dem Lukas spricht, ist er über alle menschliche Beschränkung erhaben, und über jedes irdische Bedürfniß.[1] Er ist sichtbar oder unsichtbar, je nachdem er will[2] und er entzieht sich und gibt sich dem Tod nach eigenem freiem Ermessen.[3] Dabei thut er Wunder, wie nur Gott selbst sie bei der Schöpfung gethan. Er verwandelt Wasser in Wein,[4] heilt Kranke, die eine Tagreise entfernt sind,[5] läßt Leichname gehen, die mit den Grabbinden an Füßen und Armen gewickelt, kein Glied regen können,[6] macht sie, auch wenn die Verwesung mit ihren Würmern schon vier Tage an ihnen gearbeitet hat, lebendig und läßt sie sofort mit sich zu Tische sitzen.[7] Kurz, wenn er spricht, so geschiehts und wenn er gebietet, so steht's da, denn der Vater hat Alles in seine Hände gelegt.

Alle jene Spuren eines menschlichen Wachsens und Werdens, Ringens und Kämpfens, die in den Synoptikern noch überall durchblicken, sind hier abgestreift. An der Taufe des Johannes hat der Logos keinen Antheil. Zwar erscheint er auf dem Taufplatz, aber nur damit Johannes Zeugniß von ihm gebe; von der Taufe selbst wird nichts berichtet. Auch der Teufel wagt sich nicht heran, ihn zu verführen, im Gegentheil, „der Oberste der Welt hat nichts an ihm".[8] Und wie die Versuchungsstunden zu Anfang, so fehlen auch die Stunden der Anfechtung am Ende der Laufbahn. Der Logos, der heimkehrt zur obern Welt, vermag nicht am Vorabend des Todes zu bangen und zu zagen, noch zu wünschen, daß, wenn es möglich wäre, der Kelch an ihm vorübergehe.[9] Vielmehr protestirt er ausdrücklich gegen jene Worte. „Soll ich sagen, spricht er 12, 27, Vater rette mich aus dieser Stunde? Aber deßhalb bin ich ja gekommen zu dieser Stunde". Wohl wird seine wahrhaftige Menschheit betont, indem er spricht: „Meine Seele ist erschüttert", aber er selbst weist diese Regung weit von sich, er braucht nicht drei Mal zu ringen und zu bitten, er braucht keine Jünger, die mit ihm wachen, noch Engel, die ihm den Blutschweiß abtrocknen. Auch am Kreuze ruft er nicht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", sondern er ruft: „Es ist *erfüllt*". Der innere Widerspruch freilich, der in dem Begriffe eines Gottmenschen liegt, und der durch Jahrhunderte hindurch eine nie versiegende Quelle theologischer

---

[1] 4, 34 — [2] 7, 10. 8, 59. 10, 39. — [3] 7, 30. 44. — [4] 2, 1 f — [5] 4, 52. — [6] 11, 44. — [7] 12. 1 — [8] 14, 30. — [9] 12, 23 f.

Streitigkeiten geblieben ist, tritt schon bei diesem ersten Versuch, Jesum als Gott zu zeichnen, grell zu Tag. Nicht nur die synoptische Geschichte sträubt sich gegen diese Verwandlung in eine göttliche, sondern die innere Möglichkeit des Geschehens selbst, da das menschliche Leben zu leerem Schein wird, wenn es von einem Gott soll gelebt werden. Fragt Jesus seine Jünger, so beweist das nicht, daß er etwas wissen möchte, sondern der Verfasser muß sofort hinzusetzen: „Er fragte, um sie zu prüfen, denn er wußte wohl, was er thun werde".[1] Richtet er die Augen gen Himmel, um zu beten, so braucht doch er dieses Gebet nicht, sondern er setzt sofort selbst hinzu: „ich weiß Gott, daß du mich allezeit erhörst, aber um des Haufens willen, der umhersteht, habe ich so gesprochen, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast".[2] Bittet er Gott, ihn zu verklären, so bedarf doch er nicht der Versicherung der Erhörung, sondern seine Gemeinde.[3] Wird er ein Opfer des Hasses der Juden, so doch erst, als er selbst von ihnen getödtet sein will. „Vorher vertraut er sich ihnen nicht an, weil er Alle kannte".[4] Erfordert die Lehre, daß Christus die Speisegesetze des Judenthums aufgehoben habe, seinen Befehl an die Jünger, sie sollten bei den unreinen Samaritern Speise kaufen, so ißt doch er selbst nicht von dieser Speise, als sie gekauft ist, „denn seine Speise ist die, daß er den Willen seines Senders erfülle und vollende sein Werk".[5] Er muß seine Menschenliebe beweisen, indem er am Grabe des Lazarus weint, aber wozu die Thränen, da er weiß, daß er selbst im nächsten Moment Lazarus auferwecken werde? Er muß, um seine Allmacht zu zeigen, mitten auf der See zu den Jüngern treten, aber wozu dem Logos ein Schiff? In der That versetzt er das Schiff sammt den Insassen sofort an das andere Ufer.[6]

Vor Allem aber die Allwissenheit des Logos ist es, die mit der menschlichen Natur immer wieder in Konflikte geräth. Jesus wurde verrathen von einem seiner Jünger — eine Thatsache, die die Gegner vielfach verwendeten, um zu zeigen, daß Jesus unmöglich ein Prophet gewesen sein könne. Dem gegenüber bemerkt unser Verfasser gleich zu Eingang: „Jesus wußte von Anfang, welche die seien, die nicht glaubten und welcher ihn verrathen werde".[7] Bei all diesem Vorherwissen aber redet er, als ob er sie bekehren wolle. So zieht der Widerspruch des göttlichen und menschlichen Wesens durch das ganze Leben Jesu vom

---

[1] 6, 6. — [2] 11, 42. — [3] 12, 30. — [4] 2, 24. — [5] 4, 34. — [6] 6, 21 — [7] 6, 64

ersten Worte an die Jünger bis zu dem Wort am Kreuze, „mich dürstet', das er nicht spricht, damit man ihn tränke, sondern „damit die Schrift erfüllet werde".

Dennoch war diese Erhöhung Jesu in die Einheit göttlichen Wesens nur der consequente Abschluß der Lehrentwicklung, die mit Paulus begonnen hatte, und entsprach dem Bedürfniß des Cultus, das einen für die Menschheit leidenden Gott, nicht einen durch Menschen gekreuzigten Menschen verlangte. Aus dem Messias Israels war jetzt der erscheinende Gott geworden, der die Welt hält und trägt und mit Gott vermittelt. Aus dem Opfer des Messias für Israel wird das große Mysterium des stellvertretenden Leidens der Gottheit, die sich darbringt, um die Sünde ihrer Geschöpfe zu sühnen. Die Voraussetzungen des urchristlichen Glaubens und Hoffens trafen nicht mehr zu, seit Israel aus dem Volk der Verheißung ein Volk des Fluchs geworden war. Aber der leidende Gott, die Gottheit, die sich selbst darbringt aus Barmherzigkeit, deren Wesen Mitleid ist — sie war es, deren die sterbenden Nationen bedurften und dieses Mitleidsgefühl der Gottheit ist nirgends elegischer, ergreifender, selbstempfundener zum Ausdruck gekommen, als in der Erzählung des vierten Evangeliums.

In anderer Weise fand der Verfasser das lösende Wort auf dem Gebiete der Eschatologie, die in ihrer überlieferten jüdischen Form sich gleichfalls nicht zum Glauben der Völker eignete. Nicht ein Mal die Gemeinde der Judenchristen hätte an derselben festzuhalten vermocht. Das Urevangelium hatte alsbald nach den Trübsalen des jüdischen Kriegs die Wiederkunft Jesu und das Weltgericht angesetzt, schon Markus hatte das alsbald streichen müssen und Lukas schob unbestimmte „Zeiten der Heiden" zwischen die Zerstörung des irdischen Jerusalem und die Erscheinung des himmlischen ein. Aber immer lauter wurde der Zweifel und Spott. Von paulinischer Seite ist der zweite Thessalonicherbrief, der, wie er vorliegt, jedenfalls von Paulus nicht herrühren kann, ein Versuch, den Vorwurf der Gegner zu widerlegen, als ob Paulus in seinem Briefe an die genannte Gemeinde das alsbaldige Eintreten der Parusie verheißen habe. Dagegen weiß sich der Verfasser des zweiten Petrusbriefs damit zu trösten, es gehöre zur Verheißung der Propheten, „daß in den letzten Tagen Spötter mit Spott kommen, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln, und sagen: Wo ist die Verheißung seiner Wiederkunft? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt Alles so wie von Anfang der Schöpfung". Er freilich will dabei

bleiben, daß wie die erste Erde durch Wasser untergegangen in der Sündfluth, so werde der jetzige Himmel durch Feuer untergehen beim Tage des Gerichts und wenn es damit länger währt, als die Verheißungen vorherzusagen schienen, so möge man bedenken, daß nach Ps. 90, 4 vor dem Herrn tausend Jahre wie ein Tag seien.[1] Der Verfasser des vierten Evangeliums fand mit Recht nicht angemessen, die Termine immer wieder auf eine noch fernere Zukunft zu vertagen, sondern er griff zu einem wirksameren Mittel, indem er erklärt, Wiederkunft, Auferstehung und Weltgericht sind schon gewesen, sie sind in jedem Augenblick. Diese Verflüchtigung der urchristlichen Vorstellungen sollte indessen keineswegs eine sophistische Ausflucht sein, sondern sie entsprang durchaus folgerichtig aus der Anschauung, daß der Logos, der die Quelle aller Wahrheit und alles Lebens ist, auf Erden erschien, um die Güter der obern Welt bereits jetzt den Seinen auszuspenden. Die Seinen erhalten schon hier das Leben, sie gelangen schon hier zum Schauen Gottes und seiner Engel, so erstehen sie schon jetzt aus dem Tode der Sinnlichkeit und ihr ewiges Leben entspringt in der Gegenwart. Nach dem ganzen Zusammenhang dieses Vorstellungskreises bleibt für die eschatologischen Vorstellungen der alten Gemeinde, die die Auferweckung zum Leben und das Schauen des Angesichts Gottes auf das Ende der Zeiten vertagte, kein Raum mehr. Die Auferstehung zum Leben ist nicht mehr ein an einem bestimmten Zukunftstage zu erwartender Act, sondern zum Leben sind wir auferstanden, als wir dem Logos uns zuwendeten und so hindurchdrangen zum Leben in der Ewigkeit. Die Auferweckung ist bereits geschehen. „Das, sagt der Logos,[2] ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich von Allen, die er mir gegeben, nichts verliere, sondern sie auferwecke, weil sein Wille ist, daß sie ewiges Leben haben". Ebenso heißt es 5, 40, „wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben", und in diesem Sinne gilt das Wort: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe und wer da lebet und glaubet an mich, der wird ewiglich nicht sterben". Mithin hat jene Auferstehung sich für den Gläubigen schon begeben und mittelst des Lebens, das in ihm seinen Anfang genommen, ist er befreit vom ewigen Tod, sein Leben ist „eine Quelle, die sprudelt in's ewige Leben".[3] Von dem platonisirenden

[1] 2 Petr. 3, 3–10. — [2] 6, 39. — [3] 4, 14.

Standpunkt des Verfassers aus ist das auch durchaus consequent. Der hebräische Begriff der kommenden Heilszeit setzt eine Auferstehung der Gerechten zu diesem irdischen Reich voraus, dagegen der platonische Begriff der jenseitigen Welt schließt diese physische Auferstehung aus, da derjenige, der Antheil an der himmlischen Welt schon jetzt erlangt hat, damit auch befähigt ist, mit der Auflösung seiner Leiblichkeit unmittelbar in dieselbe hinüber zu gehen, ohne erst der physischen Auferstehung zu bedürfen.

Ist diese Auferstehung ein rein geistiger Act der Zuwendung zu dem Logos, der dem Gläubigen Wahrheit und Leben sofort mittheilt, so kann dann aber auch das Gericht, das die ältere Anschauung unmittelbar mit der Auferstehung verknüpft, gleichfalls nicht ein besonderer späterer, einmaliger Act sein. Dieses Gericht besteht vielmehr in der Scheidung der Guten und Bösen, die das Kommen des Logos herbeigeführt hat.[1] Indem der von oben Geborene sich dem Logos zuwendet, ist er dem Urtheil entronnen, auferstanden und zum Leben gekommen und indem der von unten Geborene sich vom Lichte abgewendet, ist er des Lebens verlustig und verbleibt dem Reich des Todes, der Verwesung und des Teufels, von dem er her ist.[2] „Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, denn er hat nicht geglaubt an den Namen des einigen Gottes. Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsterniß mehr als das Licht". Gericht und Auferstehung sind mithin derselbe Act. Daß die von oben Gebornen sich erwecken lassen und das ewige Leben haben, die Andern nicht auferstehen, sondern dem Verderben verbleiben, das ist das Gericht, eine Scheidung, was ja das Wort κρίσις nach seinem Doppelsinn gleichfalls bedeuten kann. Sind nun aber Auferstehung und Gericht geistige Acte, die sich in der Gegenwart vollziehen, dann bedarf es auch nicht einer Wiederkunft Christi an einem jüngsten Tag. Die zum Leben Erweckten gehen hinüber in ihres Vaters Haus, wo Christus ihnen Wohnung gemacht hat, nicht er kommt wieder auf den Wolken des Himmels, um auf Erden ein sichtbares Himmelreich aufzurichten. Auch hier ist die platonische jenseitige Welt an die Stelle der jüdischen kommenden getreten. Während das Judenchristenthum eine Zeit erwartete, da eine

[1] 9, 39. — [2] 3, 36.

Hütte Gottes bei den Menschen sein würde, geht der Logos vielmehr hinüber in die Wohnungen des Vaters, um den Menschen dort eine Stätte zu bereiten. Nicht die Seligkeit einer messianischen Zeit, sondern die Seligkeit des platonischen Jenseits steht dem Gläubigen in Aussicht.

Dennoch war die „Wiederkunft Christi" ein allzu centraler Artikel des allgemeinen christlichen Glaubens, als daß der Evangelist ihn einfach hätte bei Seite lassen mögen. Er identificirt darum die Wiederkunft mit der Ausgießung des heiligen Geistes. Die älteste Generation hatte Jesu Wiederkunft zu ihren Lebzeiten erwartet, die zweite hatte bereits unbestimmte Zeiten der Heiden eingeschoben, die verstreichen würden, ehe Jesus wiederkomme, die dritte konnte nicht mehr fort und fort auf eine Zukunft vertrösten, die bis jetzt stets ausgeblieben war. Sie kehrte zum Anfang zurück und erklärte: „Jesus ist schon wiedergekommen im Geist, die Ausgießung des heiligen Geistes war seine Wiederkunft." Schon die Apostelgeschichte hatte darum die Ausgießung des heiligen Geistes so solenn geschildert weil sie in derselben einen Theil der eschatologischen Verheißungen erfüllt sah. Wenn die Christenheit im heiligen Geiste ein neues Lebensprincip erhielt, so war das eben der in einer andern Daseinsweise wiederkehrende Christ, wie ja auch Paulus den heiligen Geist, den Geist Christi genannt hatte. Dieser Geist ist nun im vierten Evangelium ein „anderer Fürsprecher" und doch wesentlich wieder mit dem Logos eins. Nicht anders ist ja auch der Logos selbstständige Person und doch wieder eins mit dem Vater, der ihn gesandt hat. Gerade darum nun, weil der Fürsprecher kein anderer ist als der in der Gemeinde sich reproducirende Logos, ist es nöthig, daß der Logos als Christus hingehe, um als Paraklet kommen zu können. „So ich nicht hingehe, so wird der Fürsprecher nicht zu euch kommen. So ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden". Gleichzeitig nämlich könnten Christus und Paraklet nicht in der Welt sein, weil sie nur verschiedene Daseinsformen derselben göttlichen Person sind.[2]

Die Lehre vom Parakleten rechtfertigt nun den Verfasser auch bei seiner Weiterbildung der urchristlichen Vorstellungen. Ist der heilige Geist der wiedergekommene Christus, so führt sich die gesammte geschichtliche Entwicklung, die eigenen Ideen und Speculationen des vierten Evangelisten eingerechnet, auf Christus zurück und so soll all das Neue, was der Verfasser aus dem Schatze seiner alexandrinischen Religions-

[1] 14, 2 f. — [2] 16, 7 f.

philosophie in die Lehre Jesu und der Apostel hineingetragen, als Solches gelten, das der Paraklet nachmals den Jüngern offenbarte. Der Paraklet erinnert die Jünger nachträglich an das, was Jesus gesprochen und was sie damals als Psychiker nicht verstanden und er fügt Anderes hinzu, was Jesus noch zu sagen gehabt hätte, was aber die Jünger noch nicht zu tragen vermochten. Der im Geist wiedergekommene Jesus ist mithin das Princip der Tradition, das heißt der Weiterbildung des Evangeliums. Die stürmischen Erwartungen der Gemeinde, daß das Weltende plötzlich hereinbrechen und der Himmel zergehen werde mit einem Krach, haben damit dem Glauben an eine ruhige geschichtliche Entwicklung Platz gemacht. Ganz im Gegensatz gegen die Lehre des verflossenen Jahrhunderts wird diese Wiederkunft nicht verknüpft mit stürmischen Umgestaltungen, sondern der scheidende Christus nimmt lediglich eine ruhige, geschichtliche Weiterführung seines Werkes in Aussicht. Er wird als wiederkehrender Paraklet die Welt ihrer Sünde überführen, und zur Anerkennung seiner Gerechtigkeit zwingen und an dem Beispiel der Gemeinde, die er gegründet, erweisen, daß die Wahrheit auf seiner Seite, die Sünde auf Seite der Welt war.[1] Damit ist dann auch der Oberste dieser Welt überwunden, dessen Reich ein Ende nimmt. Je mehr der Geist der Wahrheit sich ausbreitet und je mehr in Folge dessen die Anzahl derer wächst, die der verherrlichte Jesus zu sich zieht, desto ohnmächtiger erscheint der Archon dieser Welt, bis er schließlich ganz hinausgeworfen wird.[2] Die Bösen sind vernichtet, ihr Reich geht vorüber und mit dem endlichen Untergang der sinnlichen Welt und des Bösen, das an ihr klebt, ist die Einheit der Lichtwelt hergestellt und der Dualismus überwunden.

Das Medium endlich, in dem die von oben Gebornen mit dem Logos eins werden, ist nicht sowohl der Glaube als die Liebe. Der frühere Gegensatz zwischen Glauben und Werken ist für den Verfasser vollkommen gegenstandslos geworden, da das Gesetz als ein „Gesetz der Juden" ihn nicht mehr angeht. Das rechtfertigende Prinzip bei ihm ist darum nicht mehr der den Werken entgegengestellte Glaube, sondern die Liebe, in der Glaube und Werke enthalten sind, und so bezeichnet auch nach dieser Richtung hin das vierte Evangelium den Abschluß der christlichen Lehrentwicklung.

[1] 16, 8. — [2] 12, 31; 15, 6.

4. Schriftstellerische Methode des vierten Evangelisten.

Je größer die Differenz einer Heilsgeschichte vom Standpunkt der Logoslehre von der des Urevangeliums war, um so gewaltsamer mußte ein Schriftsteller verfahren, der die Gedanken der einen in die Erzählung des andern einzukleiden unternahm. Zahllose Umbildungen, Zersprengung des Zusammengehörigen, Weglassungen und Zusätze waren nöthig, um die überlieferte Erzählung nach den Maßen des philosophischen Gedankens zu strecken und nur eine Schule, die so gewaltsame exegetische Mittel zur Verfügung hatte wie die alexandrinische, war dieser Aufgabe gewachsen. Zunächst lag es in der Natur einer philosophischen Erzählung, daß sie die Ereignisse nicht nach ihrem geschichtlichen Verlauf berichten konnte, sondern da, wo sie der logischen Entwicklung des Gedankens dienlich sind.

Das Leben Jesu gliedert sich dem Verfasser in drei Theile, die sich logisch aus einander entwickeln. Der erste Theil (Kap. 2—6) berichtet zunächst, wie durch den Logos auf Erden an Stelle des Alten ein Neues treten mußte, welches die heilskräftigen Eigenschaften dieses Neuen im Gegensatz zu dem Alten seien und welches die Art, sich dasselbe anzueignen.[1] Ein zweiter Theil (Kap. 7—12) berichtet den Kampf des neuen Lichts mit der alten Finsterniß und der dritte (Kap. 13—21) den innern Sieg des Lichts in Form des äußern Untergangs.

Die Folge dieser schematischen Entwicklung des Stoffs war eine vollständig neue Aufstellung der einzelnen Thatsachen. Die Tempelreinigung war geschichtlich der letzte öffentliche Act Jesu, der unmittelbar seinen Tod heraufbeschwor, der Verfasser stellt denselben ganz im Gegentheil an den Anfang des Lebens Jesu, weil das Wort vom Abbruch und Neubau des Tempels sich ganz besonders als Träger der von ihm zuerst entwickelten Idee empfahl, daß an Stelle des Alten ein Neues zu treten habe. Die Consequenz war freilich, daß er nun auch im Gegensatz zu den Synoptikern einen mehrfachen Aufenthalt Jesu in Jerusalem statuiren mußte. Allein auch das war der Idee des Buches gemäß. Der synoptische Christus, der aus den Synagogen Galiläas hervorgegangen ist, kann zu Kapernaum, Chorazin, Bethsaida und andern Flecken der Provinz sein Arbeitsfeld suchen, der

[1] Vgl. W. Hönig, die Construction des vierten Evang. Zeitschr. für wissensch. Theologie Jahrg. XIV, 4. p. 537 f.

vom Himmel gestiegene Logos hat einen Auftrag an das ganze Volk, den er nur zu Jerusalem zu bestellen vermag. Ja so sehr ist dem Verfasser Judäa der Schauplatz der Thätigkeit Jesu, daß die galiläischen Zeiten fast nur als Episoden erscheinen.[1]

Eine ähnliche Umstellung, wie mit der Tempelreinigung, tritt mit der Stiftung der Eucharistie ein. Da Jesus dem Verfasser selbst das Passahlamm ist, das geschlachtet wird, fällt für ihn das letzte Passahmahl Jesu weg, und die Gedanken der Abendmahlsfeier werden von ihm schon im sechsten Capitel an die Speisung in der Wüste angeknüpft, wo er von der Selbstmittheilung des Logos an die Seinen handelt. Auch alle übrigen Thatsachen der Passionsgeschichte werden aus dem gleichen Grunde vollständig neu geordnet.

Anderseits mußte, da hier nicht wirkliche, sondern ideale Geschichte erzählt wird, das synoptische Evangelium sich aus einer concreten Erzählung in eine symbolische wandeln. Alles Geschehene wird Sinnbild und Gleichniß. Die lebendigen Gestalten der Synoptiker verbleichen zu allegorischen Bildern und Symbolen, die gesammte Geschichte wird gestreckt und gestellt, wie es dem Gedanken der Logoslehre gemäß ist. So scheinbar genau die Ortsangaben und Zahlenangaben lauten, meist sind sie doch nur symbolisch.[2] Selbst die Namen der Orte, wie Sychar (Saufstadt) 4, 5, Salem (Friedensort), Enon (Taubenquelle)

---

[1] 2, 12. 7. 1. Nach 4, 44; 7, 3 könnte man sogar Jerusalem für die Heimath Jesu halten. — [2] Die Jünger des einen Tags und des andern Tags sind die der ersten, judenchristlichen, und zweiten, heidenchristlichen, Periode der alten Kirche 1, 35 f. 44 f. Der dritte Tag 2, 1 ist nicht chronologisch der dritte, sondern nur insofern er die Vollendung der Vorgeschichte bedeutet. Das erste Zeichen 2, 11 ist nicht das erste, und das zweite 4, 64 nicht das zweite, sondern sie beginnen zwei Reihen von Wundern, von denen die eine den Gedanken der Welterneuerung, die andere den der Weltheilung symbolisirt. Zuweilen markirt die chronologische oder geographische Notiz lediglich die Wendung der dialektischen Entwicklung. Es ist nicht möglich in einem Tag vom Taufplatz des Johannes (1, 44) nach Kana in Galiläa (2, 1) zu gelangen, allein die Verlegung der Scene nach Galiläa bezeichnet den Anfang der Thaten Jesu und wo Jesus mit den Wundern der ersten, Reihe zu Ende ist, bemerkt der Verfasser wiederum: „Und er kam abermals nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte". Der Cyclus der Thaten, die die Weltumwandlung bedeuten, symbolisirt sich mithin in dem geographischen Kreislauf, den Jesus von Kana nach Kana beschrieben hat und nun erst, nachdem Jesus bereits zahlreiche Zeichen gethan hat, folgt „das andere Zeichen", d. h. ein neues Wunder mit anderer Bedeutung 4, 54. Wo der Verfasser zum zweiten Theil, dem Kampf des Lichts mit der Finsterniß übergeht

3, 23, Bethesda (das Gnadenhaus am Schafthor) 5, 2, der Teich Siloam 9, 7 (der da heißt der Gesendete) sind insgesammt bedeutungsvoll. Ort und Zeit werden gemessen nach den Bedürfnissen des Zusammenhangs. Jesus ist am andern Tage vom Taufplatz des Johannes, im Süden Judäa's, nach Kana in Galiläa gekommen, dafür braucht der Königliche zwei Tage, um von Kana nach Kapernaum zu gelangen.[1] So sind alle Realitäten in der Hand unseres Verfassers lediglich ein flüssig bildsamer Stoff, der unbekümmert um

(Kap. 7), wird sofort die Scene wieder nach Jerusalem verlegt, wie zuvor bei Schilderung der erneuernden Thätigkeit des Logos 2, 13 die Scene in Jerusalem spielte und bei der Schilderung der heilenden sich 5, 1 wiederum dorthin verlegt. Ebenso lenkt das Leben Jesu 10, 40 nach dem Taufplatz zurück, von dem es ausgegangen, sobald die Periode der Verkündigung des Worts abgelaufen ist. Die mit 6, 25 unverträgliche Notiz V. 59, daß die Rede vom Essen des Fleisches Christi in der Synagoge gesprochen sei, bezweckt nur eine Pause, die andeutet, daß der Verfasser von der Deutung des Gedankens der Speisung zur Deutung des Seewandels fortschreite. So wird der Wechsel der einzelnen Momente der Selbstenthüllung Jesu im zweiten Theil bald mit chronologischen, bald mit geographischen Notizen markirt: „Als das Fest halb war" 7, 14. „Am letzten Tage des Festes" 7, 37. „Solches sprach er in der Schatzkammer" 8, 20, welche Notizen immer ein neues Glied der dialektischen Entwicklung äußerlich abgrenzen. Die zehnte Stunde, in der 1, 40 Johannes seine Jünger Jesu zusendet, bedeutet den Ablauf der alten Zeit und den Anfang einer neuen Dekade. Die Rede vom guten Hirten, die 10, 1 zu Jerusalem begonnen wird, nachdem eben das Laubhüttenfest (Oktober) gewesen ist, wird 10, 22 mit der Bemerkung unterbrochen, es sei das Fest der Tempelweihe (Dezember). Da nun aber 10, 26 f. nur als Fortsetzung der Rede vom guten Hirten angesehen werden kann, hat die chronologische Notiz wieder nur die Bedeutung, die kunstvolle Dreitheilung des Stücks zu markiren, die sonst dem Leser entgehen könnte. Gerade darum aber, weil dem Verfasser solche geographische und chronologische Notizen nur dazu dienen, um den Uebergang des Gedankens in eine andere geistige Region oder zu einer höheren Stufe fühlbar zu machen, ist es ihm nicht der Mühe werth gewesen, diese Daten unter sich in Einklang zu bringen. Jesus ist an einem Tag am Taufplatz bei Jericho, am andern dreißig Meilen davon in Kana (2, 1); vom Passah 2, 13 springt die Erzählung nach einer einfachen Wanderung Jesu durch Judäa nach Samarien zum Anfang des folgenden Jahres über 4, 35. Vor dem Osterfest geht Jesus 6, 3. 22 über den See, hält eine Rede zu Kapernaum, und nach einer Wanderung durch Galiläa ist nahe das Herbstfest der Laubhütten (7, 2). Die Rede vom guten Hirten, die er an Laubhütten beginnt, endet am Fest der Tempelweihe nach zwei Monaten u. dgl. mehr. Schon daraus erhellt, daß für den Verfasser selbst diese Einstreuungen keine historische Bedeutung hatten.

[1] Vgl. 2, 1 mit 1, 44. 4, 52.

jede andere Rücksicht zum Ausdruck einer bestimmten Idee sich formt und aufbaut.

Nicht anders ist es mit den handelnden Personen und ihren Erlebnissen. Es kommen wohl zum Theil dieselben Personen vor, wie in den synoptischen Evangelien, aber sie alle sind Repräsentanten bestimmter Klassen der Menschheit, und was sie erleben, hat eine symbolische Bedeutung. Der Täufer ist Repräsentant des prophetischen, der Königliche von Kapernaum des gläubigen, Kaïaphas des ungläubigen Judenthums. Auch den Arbeiter und Meister in Israel, der Luk. 18, 18 Jesum „gut" nannte und den Weg in's Himmelreich suchte finden wir wieder hier zum vornehmen Nikodemus umgebildet. Die „Archonten" treten auf, die nach 1 Cor. 2, 8 den Herrn der Herrlichkeit nicht erkannten, die Pharisäer, stets mit den Hohenpriestern zusammen, als Behörde, alle aber als Repräsentanten der dunkeln, dunklern und dunkelsten Finsterniß. Daneben die Volksmassen, die gespalten sind und um deren Herzen Licht und Nacht kämpfen. So ist die ganze Composition von durchaus repräsentativem Charakter und in großartigen, groben Strichen gehalten. Bald verhandelt der Repräsentant des prophetischen Israel mit den Gesandten der Theokratie,[1] bald stehen „die Juden" als Volk dem Logos gegenüber,[2] bald tritt eine Landschaft als Weib dem Messias entgegen,[3] bald findet der Heiland sein Volk in Gestalt eines Kranken am Wege liegend.[4] An solche Bilder knüpft sich dann die Erörterung, und der dramatischen Handlung folgt nicht selten ein Wechselgespräch des Volks, das wie in der griechischen Tragödie, in Chöre geschieden, der gemeinsamen oder der getheilten Stimmung zum Ausdruck verhilft,[5] oder es folgt ein im größten Stil gehaltenes Recitativ, in dem der Evangelist selbst über die Gedanken reflectirt, die er in Bildern dem Auge vorgeführt hat.[6] Es verhält sich mithin mit den Erzählungen nicht anders als mit jenen geographischen und chronologischen Notizen. Sie alle werden nicht um ihrer selbst willen berichtet, sondern um zu einem Tieferen überzuleiten. Die Erzählungen werden darum auch immer nur so weit geführt und die Situationen immer nur so weit geschildert, als nöthig ist, um daran eine weitere Enthüllung der Logoslehre zu knüpfen. Hat die Geschichte auf den Gedanken hingeleitet, der dargelegt werden wollte, dann treten die Personen zurück und wir erfahren nicht, was weiter aus ihnen geworden? Schon daß gerade sieben

[1] 1, 19. f. — [2] 5, 18. — [3] 4, 7. — [4] 5, 5. — [5] So Cap. 7. — [6] Vgl. 3, 16 f.

Wunder und von jeder Gattung gerade eines erzählt wird, zeigt deutlich, daß nicht das geschichtliche Interesse, sondern die Gedankenwelt des Schriftstellers die Feder führte. Die Geschichte wird Unterlage für die Begriffswelt des Theologen, sie ist nur der Rahmen, der Inhalt ist Speculation.

Einer solchen Tendenz mußte es sich nun sehr förderlich erweisen, daß die jüdisch gebildete Welt gewohnt war, zwischen den Zeilen zu lesen und auch hinter scheinbar Einfachem einen tieferen Inhalt zu suchen. Hatte man gelernt, in jeder alttestamentlichen Erzählung von dem sarkischen Sinn derselben den psychischen d. h. die moralische Anwendung, und den pneumatischen d. h. das eigentliche Geheimniß des heiligen Geistes zu unterscheiden, so lag für unsern Verfasser, der in die Begebenheiten der evangelischen Geschichte eine tiefere Bedeutung legen wollte, nahe, dieser Gewohnheit doppelter Auslegung Rechnung zu tragen. Da er sein Buch für den gottesdienstlichen Gebrauch schrieb, trug er Sorge, den doppelten und dreifachen Schriftsinn wirklich in dasselbe zu legen, den die Hermeneuten ohnehin in denselben würden gelegt haben. Zuweilen hat er selbst, von sich aus, gelegentlich angedeutet, daß den Worten neben dem sarkischen Sinn auch noch ein tieferer eigne. Wenn Jesus am letzten Tage des Laubhüttenfestes (7, 38) von Strömen lebendigen Wassers redet, die im Innern der Gläubigen hervorbrechen werden, so enthüllt der Evangelist selbst den tieferen Sinn der Wortes, Jesus habe damit auf den heiligen Geist geweissagt, der damals noch nicht gewesen sei. Wenn der Hohepriester Kaïaphas in Beziehung auf Jesus sagt: „Es ist besser, ein Mensch sterbe für das Volk, als das ganze Volk verderbe", so denkt der redende Hohepriester an die Gefahr für Stadt und Tempel, die Jesus durch seine messianische Bewegung hervorrufe, der Schriftsteller aber weist auf den vom heiligen Geist eingegebenen tieferen Sinn der Worte, den der ungläubige Kaïaphas freilich nicht verstand, daß Jesus sterbe, um das Volk vom ewigen Verderben zu erretten.[1] So sagt Jesus zu den Juden 12, 32: „Ich werde erhöht werden von der Erde", und sie verstehen dieses Wort von seinem Hingang in die obere Welt. Der tiefere Sinn aber war eine Weissagung auf die Kreuzigung. „Er sagte Solches, indem er andeutete, mit welchem Tode er sterben sollte."[2] Aehnlich redet Jesus 17, 12 davon, daß keiner seiner Jünger verloren

[1] 11, 49. — [2] Joh. 12, 33.

gehe, außer Judas, aber dieses Wort vom ewigen Tod wies zugleich, wie 18, 9 erläutert, prophetisch auf die letzte irdische Nacht, in der alle ihr Leben retteten, nur er selbst nicht.

Zuweilen gibt der Verfasser auch den tieferen psychischen Sinn an, nicht aber den pneumatischen. So wird bei der Geschichte der Tempelreinigung das Wort vom Abbrechen des Tempels und dem Wiederaufbau desselben in drei Tagen dahin erklärt, Jesus habe von dem Tempel seines Leibes geredet, der, gebrochen, nach drei Tagen wieder auferstehen werde. Was die Juden als Fleischesmenschen im Fleisch deuten, das enthüllt sich den Psychikern, den Jüngern, als ein Symbol. „Da er auferstanden war von den Todten, gedachten seine Jünger daran, daß er dies gesagt hatte, und glaubten der Schrift und dem Worte, das Jesus gesagt hatte."[1] Allein hinter diesem sarkischen und psychischen Sinn birgt sich hier noch ein dritter, der die eigentliche Meinung des Verfassers enthält. Aus der Stellung der Erzählungen zwischen Bildern, die insgesammt den Gedanken variiren, an die Stelle des Alten tritt ein Neues, erhellt deutlich als letzter, pneumatischer Sinn der Erzählung, daß an Stelle des jüdischen Tempels ein neues Religionswesen zu treten habe. Ein gleiches Beispiel liegt 9, 7 vor. Daß der Blinde im Teich Siloam sich waschen muß, wird darum dem tiefer Suchenden als bedeutungsvoll an's Herz gelegt, weil der Name Siloam schon auf den weissagte, der in den Tagen des Messias dorthin gesendet werden sollte, Siloam heiße nämlich: „gesandt". Allein nur der Psychiker könnte sich bei dieser oberflächlichen Erkenntniß beruhigen. Dem pneumatischen Sinn nach bedeutet der Teich keineswegs den Gesendeten, sondern das Wasser der Taufe, und die wahre Meinung ist, daß Jesus in der Taufe (dem φωτισμός) durch Wasser und Wort die geistig Blinden sehend mache. Aehnlich verhält es sich mit der Fußwaschung, Kap. 13. Als Sinn dieser Handlung, den auch der Psychiker zu erfassen vermag, bezeichnet V. 15, das Beispiel der Demuth, das Jesus den Seinen geben wollte. Aber der Tiefsinn der Handlung erschöpft sich darin nicht und Jesus sagt selbst zu Petrus: „was ich thue, verstehst du jetzt nicht, du wirst es aber später begreifen."[2] Dieser tiefste pneumatische Sinn aber, der sich den Jüngern erst nachmals erschließen sollte, ist nach den folgenden Ausführungen die geistige Reinigung, die auch diejenigen immer noch nöthig

[1] 2, 22. — [2] 13, 7.

haben, die durch das Bad der Wiedergeburt hindurchgegangen sind. Hat mithin der Evangelist nach seiner eigenen Interpretation hier und dort einen zweiten, und unausgesprochen auch einen dritten Schriftsinn in seine Erzählungen gelegt, so werden sie insgesammt darauf angesehen werden müssen, ob sie nicht neben dem, was sie *erzählen*, noch etwas Tieferes *bedeuten*. Auch ist es nicht schwer diesen tieferen Sinn zu entdecken, da der Evangelist immer in den vorausgehenden oder folgenden Streitgesprächen eben den Gedanken discutirt, den das Zeichen oder Bild zur sinnlichen Anschauung bringt oder brachte.

Mit dem Forschen nach einem tieferen Schriftsinn war bei den Schriftgelehrten aber stets auch verbunden die Deutung alttestamentlicher Gestalten, Ereignisse oder Erzählungen als *Typen*. Man läugnete in diesem Falle nicht, daß das betreffende Ereigniß sich zugetragen, oder daß die betreffende Person gelebt habe, aber diese Ereignisse und Personen waren zugleich eine Verheißung auf ein Kommendes, das sie vorbildeten. Wir sind bereits bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs dieser Methode begegnet. Begreiflich, daß unser Verfasser auch *dieses* Mittel ergriff, in die Erzählungen des Evangeliums einen philosophischen Gedankeninhalt zu legen. Die Erzählung vom Mannah in der Wüste ist ihm nur eine Weissagung auf den, der als das wahrhaftige Himmelsbrot zur Speise der Seelen vom Himmel kommen sollte.[1] Die Geschichte Num. 21, 8. 9, daß Moses eine eherne Schlange an einem Stabe erhöhte, um die Kinder Israels durch den Anblick vom Bisse der Sarafs zu heilen, faßt der Evangelist als Weissagung auf Jesum, der am Kreuze erhöht werden mußte, damit das Volk heil werde von der Sünde.[2] Das gesammte Passahinstitut ist ihm nur eine Verheißung auf das wahre Passahlamm, Jesum, und alle seine Abänderungen der synoptischen Passionsgeschichte erklären sich aus seinem Bestreben, zwischen Typus und Antitypus, d. h. zwischen der alttestamentlichen Passahordnung und ihrer Erfüllung durch Jesu Leiden und Sterben eine vollkommene Uebereinstimmung herbeizuführen. Wie nun aber der Verfasser sich nicht darauf beschränkte, einen doppelten Schriftsinn im alten Testament zu suchen, sondern wie er selbst einen solchen in sein Buch hineinlegte, so begnügt er sich auch nicht damit, alttestamentliche Daten, wie die

[1] Joh. 6, 32. f. — [2] 3, 14.

eherne Schlange, das Passahlamm u. s. w. auf die evangelische Geschichte zu beziehen, sondern er selbst schafft Typen, die wiederum vorwärts auf die Zukunft deuten. Im Grunde sind alle seine Wunder Typen. Sie geschehen nicht um des momentanen Bedürfnisses willen, sondern um etwas Kommendes vorher darzustellen. Daher die Erscheinung, daß der Logos zwar Wunder thut, aber dennoch stets die Wundersucht der Juden rügt. Denn das, was die Wunder bedeuten, vermögen die Juden doch nicht zu fassen. So ist ihm der Glaube um der Wunder willen nur eine andere Form des Unglaubens. Nur wer einsieht, was das Wunder bedeutet, inwiefern es die Herrlichkeit des Logos darstellt, wer an Geist und Wort glaubt und nicht an die Thatsache allein, nur der hat den wahren Glauben. In diesem Sinn sind also alle Wunder, die erzählt werden, Typen. Die Weinverwandlung zu Kana ist Typus der Weltverwandlung, die Brotvermehrung Typus des Abendmahls, die Heilungen Typus der Welterlösung. Aber auch einzelne Personen sind Typen kommender Gestalten. Johannes dem Täufer, der rückwärts gewendet das asketisch-prophetische Judenthum und seine verschiedenen Abzweigungen repräsentirt, steht Nathanael in der Einleitung gegenüber, der als Typus des Apostel Paulus gedacht zu sein scheint.[1]

So haben in dem merkwürdigen Buch die verschiedensten Richtungen, Strebungen, Tendenzen in geheimnißvoller Weise ihre Vertretung gefunden und weit mehr als die Apokalypse ist das vierte Evangelium ein Buch mit sieben Siegeln, voll Geheimnissen, voll Doppelsinn, voll tiefsinniger Symbolik. Es bedurfte aber dieses Aufwands an kabbalistischen, exegetischen und hermeneutischen Geheimkünsten, um die plane Erzählung des Evangeliums mit den Abgründen der Logosspeculation zu vertiefen und zu unterbauen und so ist unser Buch ein Irrgarten geworden voll verborgener Untiefen, geheimer Fallthüren, räthselhafter Vexirgänge und Schlösser, die des Schlüssels immer wieder spotten, der meinte, bis zu den letzten Geheimnissen des Autors hindurchgedrungen zu sein.

[1] 1, 47.

5. Das Lebensbild Jesu vom Standpunkt der Logoslehre.

Einfach und groß sprechen die Eingangssätze des vierten Evangeliums das Thema des Buches aus. Der Logos, der Gottesgedanke, der selbst Gott ist, hat die gesammte Welt gebildet, aber er vermochte nicht den Widerstand zu überwinden, den die finstere, todte, sündige Materie der Einwirkung der Lichtwelt entgegen setzte. „Das Licht scheint in die Finsterniß, aber die Finsterniß hat es nicht begriffen."[1] Darauf eben beruhte die Nothwendigkeit, daß der Logos der Welt noch näher trete, daß er Fleisch werde, damit das Licht, das heißt Wahrheit und Leben, der untern Welt kund werde. „Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des einigen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Aber freilich konnten nur die diese Herrlichkeit schauen, die von oben geboren waren und ein Organ mitbekommen hatten, um auch das zu verstehen, was der himmlischen Welt angehört, „die nicht aus Blut, noch aus Fleischeswillen, noch aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren sind."[2] Allein ihrer sind nur eine kleine Zahl. Die Mehrzahl ist von unten her und so trug sich das Entsetzliche zu, daß der Gottesgedanke zurückgestoßen ward von der Welt, die er selbst bereitet. „Die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigenthum und die Eigenen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glaubten."[3] Damit hat der Verfasser das Thema der großen Tragödie ausgesprochen, die sich nun vor uns abspielen soll.

Dreierlei Zeugen sind es, die zunächst die Thatsache bekunden, daß das Licht erschienen sei. Johannes, der Vertreter des prophetischen Judenthums, eines Jesaja und Jeremia sowohl, wie jener Essäer und Taufgesinnten, denen auch der Verfasser sich noch gegenübergestellt sieht; sodann die Jünger des ersten Tages, Andreas, Johannes und Petrus, diejenigen Apostel, die den Messias dem Judenthum kund gemacht haben; endlich Philippus und Nathanael, die Jünger des andern Tages, Vorbilder des Evangelisten Philippus und des Paulus, die der Heidenwelt den erschienenen Messias verkündeten.

---

[1] 1, 1—5. — [2] 1, 13. — [3] 1, 11.

Zunächst muß der Täufer, als die jesajanische Stimme in der Wüste den Vertretern des Judenthums, Priestern, Leviten und Pharisäern, bezeugen, daß der Messias da sei. Mit einem Bilde der Passionsgeschichte nennt er ihn jetzt schon „das Lamm Gottes, das der Welt Sünde hinwegnimmt!" Er deutet auf die Präexistenz des Logos, indem er ihn als den Mann bezeichnet, der nach ihm komme und dennoch vor ihm war. Ihn zu taufen hat der Täufer nicht nöthig, nur die Taube der synoptischen Taufgeschichte erscheint auch ihm als Zeichen, wer der sei, der selbst mit heiligem Geiste taufen wird. So erschallte am Jordan das letzte Zeugniß des alten Bunds. Es war die zehnte Stunde; die zehn Monde des Weltjahrs sind um, eine neue Periode beginnt, eröffnet von der Stiftung der neuen Gemeinde, der die besten Schüler des alten Propheten zufallen.

Andreas und der Jünger, der als Verfasser des Buchs gelten soll, also Johannes, sind die Ersten, die Jesu nachfolgen. Sie erst führen Petrus dem Messias zu, wie denn überhaupt das Haupt des Judenchristenthums in dem Buche ungünstig behandelt wird.

Höher als diese Häupter des Judenchristenthums stehen die Jünger des zweiten Tags, Philippus und Nathanael. Philippus ist derjenige, der gegen Ende des Buchs den Zugang zu Jesus den Griechen vermittelt.[1] Der Verfasser sieht mithin in ihm den Philippus der Apostelgeschichte, der der Erste war, welcher das Evangelium in außerjüdische Gebiete unter Samariter, Syrer und Griechen trug.[2] In seiner Gesellschaft finden wir den den Synoptikern nicht bekannten Nathanael. Er heißt Nathanael, „der von Gott Gegebene", wie Paulus Schaul, der von Gott Erbetene heißt. Er ist ein wahrhaftiger Israelit, wie Paulus 2. Kor. 11, 22 von sich rühmt, er ist ohne Falsch, wie der gleiche Apostel 2. Kor. 12, 16 von sich versichert, er beginnt mit dem Vorurtheil gegen den Messias von Nazareth, den er schroff zurückweist, wie das Paulus gethan, und doch erkennt der Logos sofort sein Herz, ja er kannte ihn schon, als er noch unter dem Feigenbaum saß, wie er Paulus als er noch im Leibe seiner Mutter war.[3]

Dreierlei Zeugen also beglaubigen, daß das Licht in der Welt erschienen sei. Der Repräsentant des alten Bunds erklärt: „Siehe das ist Gottes Lamm." Die treuen Jünger des Judenthums versichern: „Wir haben den Messias gefunden" und endlich sagt es der

---

[1] 12 20. — [2] Act. 8, 12. — [3] Gal. 1, 15

Heidenfreund dem Heidenapostel: „von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden". Und der Letztberufene, der Höchste aller Apostel, der Israelit ohne Falsch, bricht selbst in die Worte aus: „Rabbi, du bist Gottes Sohn, du bist der König von Israel!" So ist die Gegenwart des Logos in der Welt dreifach bezeugt von dem Propheten, den Juden- und Heidenaposteln und der Verfasser geht nun daran, die Geschichte der Erdenfahrt des Logos zu berichten.

Es handelt sich dabei nicht um einen raschen Fortschritt der Handlung, vielmehr soll die Thätigkeit des Logos auf Erden nach ihren verschiedenen Seiten schematisch auseinandergelegt werden. Unser philosophisch didaktisches Epos beginnt abstract wie ein System. Zunächst ist der Logos ganz allgemeinhin dazu erschienen, um an Stelle des Alten ein Neues zu setzen. Alle ersten Erzählungen dienen nur der Illustrirung dieses obersten Satzes. An Stelle des alten Wassers neuer Wein, an Stelle des alten Tempels ein neuer Bau, an Stelle des alten Nikodemus ein neuer Mensch, an Stelle der alten Cultusstätten ein neuer Geist!

Das Eingangsbild ist das von der Hochzeit zu Kana. Vom Taufplatz des Johannes sehen wir uns mit dem zweiten Kapitel plötzlich nach dem dreißig Meilen davon entfernten Kana in Galiläa entrückt. Die Szene spielt am „dritten Tag", d. h. nach dem symbolischen Sprachgebrauch des Buchs, es beginnt die Zeit der Erfüllung.[1] Zwei Tage bezeichneten die Vorbereitungen des Erlösungswerks, der Beginn desselben ist der dritte Tag[2] und was jetzt geschieht, ist der „Anfang der Zeichen".[3] Nicht als ob nicht bereits zuvor Zeichen an Andreas, Petrus und Nathanael vorangegangen wären, aber die Zeichen der Welterneuerung beginnen jetzt. Sie erst sollen des Logos volle „Herrlichkeit offenbar machen". Der Ehrentag des Messias, an dem sein Werk beginnt, wird als ein Hochzeitsgelage in Galiläa geschildert, weil Jesus selbst das Kommen des Gottesreichs einer Hochzeit und die Bürger des Reichs Brautleuten verglichen hatte.[4]

---

[1] Vgl. 1, 44 mit 2, 1. — [2] Unter Voraussetzung, daß 2, 1 den dritten Tag nach dem ἐπαύριον 1, 44 meinte, würde die Hochzeit von Kana auf den siebenten Tag fallen, so daß die Genesis des Geistes mit den sieben Schöpfungstagen der mosaischen Schöpfungsgeschichte correspondirte. Man hat diese Zählung bekanntlich vorgeschlagen, um die Versetzung Jesu nach Kana denkbar zu machen. [3] 2, 11. 4. 54. [4] Mth. 22, 2, Joh. 3. 29. Apoc. 21, 9. 22, 17. 2 Cor. 11, 2.

Ein königliches Gastmahl wird nach christlichem Glauben die messianische Zeit eröffnen.[1] Eben diese Hochzeit ist für den Verfasser, der alle eschatologischen Verheißungen als schon erfüllt ansieht, bereits gewesen, indem der Logos sein Reich inaugurirte in der Hochzeit zu Kana. Bei dieser Hochzeit hat der Logos Wasser in Wein gewandelt. Was heißt das? Das Wasser ist dem Verfasser stets Bild des Religionswesens, ein Typus des Geists der obern Welt, nach Mth. 3, 11. Die Religion der Propheten ist das Wasser des Jordan, die Religion der Patriarchen ist das Wasser des Jakobsbrunnen, die Religion des Tempels das Wasser am Gnadenhaus (Bethesda). Der Geist Christi dagegen ist ein starker neuer Wein, der Most, von dem Jesus redete, der die alten Schläuche zerreißt, der dem greisen Geschlecht zu feurig war.[2] Es ist der Wein, der aus der Pflanzung Jehovas gekeltert wurde[3], der auf Jesu selbst „dem Weinstock" gewachsen[4], der Wein des neuen Bundes, den Jesus im Abendmahl zum Symbol seines Geistes gewählt hatte.[5] Wenn nun Jesus das Wasser, das dasteht „nach der Weise der Reinigung der Juden", verwandelt in Wein, so will das sagen, an die Stelle des alten Religionswesens setzt der Logos einen neuen Geist und an die Stelle der alten Methode, Gottes Gefallen zu suchen „nach der Weise der Reinigung der Juden", in Waschungen, Taufen und Lustrationen, tritt der fröhliche Geist der neuen Religion, den Jesus selbst dem brausenden Weine verglichen.[6] Will man auf die Deutung der Züge im Einzelnen eingehn, so ist klar, daß der Verfasser sich nicht streng an die sonstige Terminologie der Evangelien hält. Nicht Jesus ist hier der Bräutigam, sondern, wie im alten Bunde, Jehova selbst. Es wird dargestellt die Vermählung Gottes mit seiner Gemeinde unter Vermittlung des Logos. Der Bräutigam ist Gott und die Hochzeitsleute sind die Glieder des Reichs. Der alte Wein, das religiöse Leben des alten Bunds ist ausgegangen, und man empfindet Durst nach einem Ersatz. Die Diener, die Wasser anschleppen, sind die jüdischen Priester unter ihrem Erzpriester, dem Architriklinos.

[1] Mth. 25, 1 f. Auch Apoc. 19, 7 singen die Heiligen: „lasset uns freudig und fröhlich sein und ihm die Ehre geben; denn die Hochzeit des Lamms ist gekommen und sein Weib hat sich bereitet." V. 9. „Selig die, die zu dem Hochzeitsmahl des Lamms berufen sind." Nach Mth. 26, 29 wird Jesus vom Gewächse des Weinstocks neu trinken im Reiche des Vaters, d. h. beim königlichen Mahle. — [2] Luc. 5, 39. — [3] Luc. 20, 10 f. Mth. 20, 1—8. — [4] Joh. 15, 1. — [5] Mr. 14, 25. — [6] Luc. 5, 33—39.

Sie möchten gerne dem Bedürfniß der Hochzeitsleute abhelfen, sie haben aber nur noch Wasser, nach Weise der jüdischen Reinigung. Zur Hochzeitsgesellschaft gehören sie nicht, wohl aber ist das Weib da, das den Messias geboren hat, nach Apoc. 12, 1—5, das wahre Israel, die Gemeinde der Frommen. Sie sehnt sich schon vor der Zeit nach der Stunde der Offenbarung der Herrlichkeit des Logos, aber seine Stunde ist noch nicht gekommen. Als aber die Zeit erfüllet war, da schaffte er den neuen Wein, und selbst der Architriklinos muß bezeugen, daß derselbe besser sei als der alte. Er spricht zum Bräutigam Israels, zu Jehova: „Andere geben sonst den guten Wein zuerst, du hast den guten Wein bis jetzt behalten."[1] So muß der Hohepriester selbst vor Gott bezeugen, daß das Christenthum besser sei als das Judenthum. Wie nun die Jünger den neuen Wein, d. h. die rechte Lehre Jesu gekostet, da wird ihnen die Herrlichkeit des Messias kund, er selbst aber verlegt nun mit seinen Aposteln und Brüdern und der Gemeinde seinen Wohnsitz nach Kapernaum. Dort hat die Gemeinde eine Weile ihren Sitz, „aber sie blieben allda nicht lange".[2] Es kommt die Zeit, daß die Gemeinde Galiläa verläßt und übersiedelt unter die Völker.

Derselben Idee, daß an Stelle des Alten ein Neues werden müsse, die die erste Erzählung versinnbildlicht hat, dient denn sofort auch die zweite von der Tempelreinigung. Der Act, der nach den Synoptikern der Abschluß der Thätigkeit Jesu war, erscheint hier passend als Inauguration derselben und nur der Sarkiker könnte den tieferen Sinn dieser Handlung verkennen. Schon die Jünger, die der Verfasser unter die Psychiker rechnet, hatten das Wort vom Abbruch des Tempels und Wiederaufbau desselben auf den Tod Christi und seine Auferstehung gedeutet, wie der Verfasser erklärt und wie auch nach der synoptischen Passionsgeschichte geschichtlich glaublich ist.[3] Allein jene psychische Deutung ist nicht des Verfassers eigene letzte Meinung. Der pneumatische Sinn ist vielmehr auch hier: an die Stelle des Alten muß ein Neues treten, die Theokratie wird abgebrochen, und ein neuer Bund aufgerichtet, der Tempel fällt, die Kirche ersteht. So bewegt sich der Gedanke vom Allgemeinen zum Besondern fort.

[1] Joh. 2. 10. — [2] Joh. 2, 12. — [3] Act. 7, 14. Daß die von dem Evangelisten angeführte Deutung v. Ps. 69, 10 gleichfalls in den Kreisen der Gemeinde geläufig war, erhellt aus dem messianischen Gebrauch jenes Psalms in Act. 1, 20. Rom. 11, 9. 15, 3.

Zunächst war es ganz allgemein die alte Religion, die in den neuen Geist verwandelt werden soll, hier ist es schon concreter die Theokratie, die durch die Kirche (den wiedererstandenen Leib Christi) ersetzt wird, und noch spezieller hat das folgende Bild die Erneuerung des Einzelnen im Auge. Auch der Einzelne muß wiedergeboren werden. Nikodemus, wie der Archon Luk. 18, 18 hier genannt wird, der alt ist,[1] muß von oben her geboren werden; auch beim einzelnen Individuum muß an Stelle des Alten ein Neues treten, selbst dann, wenn er wie Nikodemus ein Meister in Israel, und ein Oberster unter den Juden ist, der nach seinen Kräften dem Heile nachtrachtet. Auch ihm kann die völlige Erneuerung, die Wiedergeburt von oben und die Umgestaltung durch Wasser und Geist nicht erspart werden. Das „Wie" — ist dabei Gott überlassen. Der Mensch fühlt sich von dem neuen Geiste erfaßt, aber er weiß nicht woher? Er fühlt den göttlichen Zug, aber er weiß nicht wohin? Wie also die Welterneuerung und die Tempelerneuerung, so wird auch die Erneuerung des Einzelnen eine That Gottes, ein absolutes Wunder sein.

Es ist dann eine nahe liegende Gedankenassociation, vermöge deren der Verfasser 3, 22 auf den Propheten übergeht, der vor Jesu die Predigt der Taufe und Buße zur Erneuerung des Menschen gepredigt hatte, und der ihm überhaupt das prophetische Judenthum repräsentirt. Denn wenn neben den Gnadenorten Moriah und Garizim auch der Jordan mit seinem Täufer nochmals erwähnt wird, als eines jener religiösen Momente, das gleichfalls der Ablösung bedarf, so pflegt man das zwar daher zu erklären, daß die Taufgesinnten in der Nähe des Verfassers eine große Rolle gespielt haben müssen, allein es hängt doch auch damit zusammen, daß ihm der Täufer noch mehr als der historische Bußprediger ist, nämlich der symbolische Vertreter des asketisch gerichteten Judenthums, das im vierten Esrabuch und der Moseprophetie

[1] Der Nakdimon (Sanhedrin f. 43. auch Buni) des Talmud ist nur ein Reflex des johanneischen Nicodemus. Dieser aber ist der Archon Luc. 18, 18., der den Weg in's Himmelreich sucht, weßhalb Nikodemus eine Antwort erhält, die nur auf die Frage Mr. 10, 17 paßt. Alt ist er nach Mr. 10, 20 und statt des Hinweises auf die Gebote, die dem pauliniſchen Standpunkt unseres Evangeliums weniger genehm war, verweist Jesus hier auf das bei Mr. 10, 15 unmittelbar vorangehende und Mth. 19, 28 das ganze Stück abschließende Wort von den Kindern und der Wiedergeburt. Nach geschichtlichen Quellen des Vorgangs ist also auch hier nicht zu suchen. Die Stellen des Talmud über Nikodemus siehe bei Delitzsche, Zeitschrift für Luth. Theol. u. K. 1854, 643.

noch jüngst so machtvoll zu den Geistern geredet hatte. Den Führer dieser alttestamentlich Frommen sucht der Evangelist nochmals am Jordan auf, um auch hier seinen Satz zu wiederholen, daß das Alte ersetzt werden muß durch ein Neues. „Er muß wachsen, ich muß abnehmen", sagt der Prophet;[1] „der von oben kommt ist über Alle". Dem Evangelisten ist dabei wohl bewußt, daß er mit der Erzählung einer solchen Begegnung Jesu mit dem Täufer, welcher nach den Synoptikern beim Auftreten Jesu bereits gefangen war, (vgl. Mr. 1, 14. Mth. 4, 12) der überlieferten Geschichte widerspreche.[2] Um so mehr muß es ihm von Wichtigkeit gewesen sein, auch dem prophetischen Judenthum gegenüber die Nothwendigkeit eines absolut neuen Anfangs zu erweisen. Das unerbauliche Schauspiel eines Streites zwischen den Taufgesinnten und den Christischen weiß der Verfasser doch zu mildern. Ein Jude ist es, der über die Frage nach der Reinigung mit den Taufgesinnten zu streiten beginnt.[3] Ob die gesetzlichen Uebungen des Waschens, Fastens, Opferns die Reinheit vor Gott bewirken, oder ob es einen andern Weg der Gerechtigkeit gebe, steht in Frage und die Taufgesinnten sehen unzufrieden, daß die Mehrzahl den Weg betritt, den Jesus aufgethan. Aber der Prophet selbst verzichtet. Er weiß, daß Keiner seiner Länge eine Elle zusetzen kann und daß der Mensch sich nichts nehmen kann, es werde ihm denn gegeben von oben. Messias ist nur der, dem das Volk zufällt. „Wer die Gemeinde, die Braut hat, der ist der himmlische Bräutigam". Das Gottesurtheil des Erfolgs hat für Jesum entschieden. Dagegen ist der Täufer der Freund des Bräutigams, der ihm die Braut schmückte und sie ihm zuführte. Wie beim hochzeitlichen Mahl zu Kana die Diener der Theokratie nicht mit zu Tische saßen, sondern für das Bedürfniß der Gäste Wasser beischleppten, nach der hergebrachten Weise jüdischer Reinigung, so hat der Täufer die vorbereitenden Thätigkeiten besorgt. Er hat die Gemeinde Israel geheißen sich zu rüsten auf den Bräutigam, er hat die Braut zum Bad am Jordan gerufen und sie geschmückt dem Messias zugeleitet. Damit aber ist seine Freude erfüllet. Auch er hat keinen Antheil an der Vermählung. Er bleibt vor der Thüre des hochzeitlichen Gemachs und freut sich der Stimme des Bräutigams. Das war sein Theil und Lohn und seine Arbeit ist vollbracht. Der Christ muß wachsen, der Prophet muß abnehmen, der Eine ist die

[1] Joh. 3, 30. — [2] Vgl. 3, 24. — [3] 3, 25.

aufsteigende Sonne, die die Welt mit ihrem Lichte erfüllt, der Andere der verbleichende Mond der schwindenden Nacht und so erfüllt sich auch hier das Wort, daß ein Neues werden müsse, soll der Welt geholfen werden.

Neben dem Judenthum und seinen Fractionen stand dann geschichtlich noch die kleine Welt der Samariter und der Evangelist hat es nicht überflüssig gefunden, darauf hinzuweisen, daß auch der Garizim so wenig, wie die stille Gemeinde der Büßer im Jordanthal, vom Gesetze der Ablösung des Alten ausgenommen sei. Das ist der Sinn der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samariterin. Die Landschaft Samarien wird uns vorgeführt, wie sie am Brunnen Jakobs Wasser holen will. Das Wasser ist auch hier wieder das Symbol der Religion, die Samarien am Brunnen Jakobs schöpft, weil die Samariter in den Patriarchen ihre religiösen Vorbilder verehren. Nach dem alttestamentlichen Bild der Ehe Gottes mit seinem Volke wird Samarien bezeichnet als ein Weib, das fünf Männer gehabt hat, und der, den sie jetzt hat, ist nicht ihr Mann. Fünf Götter nämlich hatten die in Samarien angesiedelten assyrischen Colonisten aus ihrer Heimath am Euphrat mitgebracht, und der Gott, dem sie an dem neuen Wohnsitz sich zuwenden wollen, Jehova, ist nicht der ihre, sondern der ihrer Schwester Judäa.[1] In sofern kann Jesus V. 22 sagen: „Ihr wißt nicht, was ihr anbetetet". Ihr habt die Religion der Juden nachgeahmt, aber ihr versteht sie nicht. Ihr entlehnt das Gesetz, aber ohne die Propheten könnt ihr nicht begreifen, was dasselbe meine? Ihr erwartet einen Messias, aber das Heil kommt von den Juden. Demüthigend genug sind mithin die Worte, die der Logos zu Samaria redet, aber sofort reicht er ihr auch die Hand und ruft sie ab vom Brunnen der Patriarchen, von der Religion der Waschungen und Lustrationen, bei der man immer wieder dasselbe stechende Bedürfniß empfindet und verweist sie auf die Quelle, die er im Herzen des Menschen entspringen läßt, und die nicht wie die Bäche Samariens, auf halbem Weg versiegt, sondern mündet in's ewige Leben. So wird Samarien, das zwiespältig ist, ob der Garizim oder Moriah der Berg sei, wo man anbeten soll, auf die Zeit verwiesen, die bereits angebrochen ist, da man weder auf dem heiligen Berge Samariens

[1] 2 Kön. 17, 24—31. Für die Zählung: Jos. Ant. IX; 14, 3 Esra 4, 2. 3.

noch zu Jerusalem anbetet, sondern allein im Geist und in der Wahrheit. Der tiefere pneumatische Sinn der Erzählung ist mithin auch hier, daß ein Neues zu treten habe an Stelle des Alten. Was aber nicht erst der Pneumatiker, sondern auch schon der Psychiker als Sinn der Erzählung zu erfassen vermochte, ist die Lehre derselben, daß die alten jüdischen Vorurtheile, die Scheu vor dem Verkehr mit den Samaritern, vor dem Genuß heidnischer Speise, vor dem Umgang mit den Frauen, durch Jesu Begegnung mit der Samariterin widerlegt werde. Die Jünger, selbst nur Psychiker, wundern sich zwar über Jesu Verkehr mit dem Weibe, aber sie wagen nicht zu widersprechen.[1] Nicht minder lehrt die Erzählung, daß die Wahrheit des Logos ungleich größeren Erfolg in Samarien hatte als unter den Juden. Die Lebhaftigkeit, Aufgeweckтheit und Empfänglichkeit der Samariterin sticht vortheilhaft ab von der Langsamkeit und Beschränktheit des Nikodemus, der doch ein Meister in Israel war. Die heidnische Frau läßt sofort ihren Krug am Jakobsbrunnen stehen und beeilt sich, ganz Samarien dem zuzuführen, der lebendiges Wasser zu trinken gibt, das den Durst löscht für immerdar. Während Jesus aus Judäa flüchten mußte, bitten die Samariter ihn zu bleiben und glauben an sein Wort und an ihn als der Welt Heiland, nicht wie die Juden an das Gerede von seinen Wundern. Darum weist Jesus hin auf die Felder Samariens, die nun in einem neuen Bilde Samarien repräsentiren und die symbolisch schon vier Monde vor der Ernte seinem geistigen Auge weiß erscheinen. Eben noch grün, sind sie schon reif zum Schnitt, d. h. das halbheidnische Volk, das noch so weit von der messianischen Ernte schien, ist nun bereits reif, eingethan zu werden in's Gottesreich. Wenn sich schon darin der spätere Standpunkt des Verfassers erweist, der die großen Erfolge der Heidenmission aus der Geschichte kennt, so fällt vollends V. 38 gänzlich aus dem Zusammenhange heraus, indem der Verfasser Jesum darauf hinweisen läßt, daß nicht die zwölf Apostel es waren, die diese Gebiete bestellten, sondern daß Paulus und seine Schüler in der Völkerwelt das Evangelium verbreitet. „Ich habe euch gesandt zu schneiden, das ihr nicht gearbeitet, Andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit gekommen." Wer aber wären zu Anfang des Lebens Jesu diese Anderen gewesen, deren Früchte die Jünger geerntet hätten?

[1] Joh. 4, 27.

Mit der Erzählung von der Samariterin treten wir dann aus dem ersten Ideenkreis des Evangelisten heraus, was der Verfasser mit der symbolischen Notiz zu erkennen gibt, daß nun das zweite Zeichen folge[1], das heißt eine neue Reihe von Zeichen, denen eine andere Bedeutung beiwohnt. Nachdem nämlich der Verfasser die Nothwendigkeit eines neuen Anfangs sattsam erörtert hat, geht er daran, die Wirkungen des neuen Princips näher zu beschreiben. Die ertödtende, lähmende Wirkung der alten Religion, die keine Kraft hat, den Ihren zum Leben zu verhelfen, wird uns an den zwei Kranken von Kapernaum und Bethesda zur Erscheinung gebracht, und der Logos erscheint als derjenige, der helfen muß, wo die Mittel der alten Theokratie nicht verfingen. Das Neue bringt Leben und stärkt, was da sterben will. So berichtet die erste Erzählung von dem Sohne eines jüdischen Königsdieners, „der sterben wollte" und Jesus heilt ihn aus der Ferne. Die Erzählung, die bei den Synoptikern sich vielmehr auf einen Heiden bezieht,[2] wird hier auf einen Juden bezogen, weil die Hülfsbedürftigkeit und Ohnmacht des Judenthums das Thema des Verfassers ist. Dabei wird die Heilung, die bei den Synoptikern nur die Heilung eines Abwesenden war, zu einer Heilung in die Ferne — nach Meinung des Verfassers in die Ferne von zwei Tagreisen.[3] Gerade an einem solchen Wunder nämlich vermag er zu zeigen, welcher Wunderglaube allein als wahrer Glauben gelten könne. Der Königische glaubt das Wunder, ohne es zu schauen, weil er an Jesum glaubt, und dieser Glaube ist der rechte. Die Leser des Buchs befinden sich ja alle in der Lage des Königischen. Alle Wunder Jesu sind für sie Wunder in der Ferne. Gerade wie der Königische müssen sie zuerst an Jesum glauben, dann glauben sie auch, was sich für ihr Auge fern begeben hat und nur dieser Glaube um des Wortes Willen hat rettende Kraft.

In noch beziehungsreicherer Weise wird in der folgenden Erzählung vom Teiche Bethesda der Logos als Heiland gezeigt, der stärkt, was in der alten Religion krank, siech und sterbend war. — Das alte Religionswesen wird wiederum dargestellt als ein Wasser.

---

[1] Joh. 4, 54. — [2] Mth. 8, 5. Luc. 7, 1. — [3] Möglich, daß der Verfasser in den Königsbüchern, die Zahl der Götzen Samariens nachschlagend, der Erzählung von Elisa und Naemann begegnet war (2 Kön. 5) und die dort erzählte Wirkung in die Ferne in unsere Geschichte hereintrug. Vgl. Hönig a. a. O.

Angeboten wird dieses Wasser in dem mit fünf Hallen versehenen Haus der Gnade (Bethesda) zu Jerusalem, d. h. am Tempel. Während aber der Brunnen der Samariter keine anderen Beziehungen zur obern Welt hat als die Erinnerung an die Patriarchen, findet zwischen der Theokratie und der obern Welt ein wirklicher Verkehr statt, indem je und je ein Engel herabsteigt, um den geistig Blinden, im Glauben Gelähmten, im Glück Verkümmerten Hülfe zu bringen. So liegt am Tempel ein Gelähmter, der mit seinen 38 Jahren des Wartens Israel selbst repräsentirt, das nach Deut. 2, 14 achtunddreißig Jahre lang nach dem gelobten Lande trachtete. Aber der Helfer, der den Wartenden zur rechten Stunde dem Engel zuführen müßte, bleibt aus, da die Zeit der Propheten um ist. Statt seiner kommt vielmehr der Logos, der, ohne der Mittel der Theokratie zu bedürfen, dem Gelähmten Leben mittheilt. Von dem Glauben, der sonst das Heil vermittelt, ist hier nicht die Rede, da die Lahmheit, von der Israel geheilt werden soll, eben selbst den Mangel an Glauben bedeutet. Wiedergeboren erhebt sich der so lang Gebundene und nun begehrt das Judenthum, daß der Geheilte noch immer an die Gesetze der Theokratie gebunden bleibe. Obgleich frei von seiner Krankheit, soll er dennoch auf seinem Lager liegen, bis das Gesetz ihm erlaubt, dasselbe zu verlassen. Der Wiedergeborene aber beruft sich auf seinen Heiland, dessen Wort allein für ihn Norm ist. Ganz im Sinne des Apostels also erscheint dem Verfasser die Forderung, daß der Wiedergeborene noch unter dem Gesetz stehe, wie die Zumuthung an einen Genesenen, er solle an sein Bett gefesselt sein, bis der Priester ihn frei gibt. So hatte Paulus geredet: „das Gesetz gilt, so lange der alte Mensch lebt, in der Taufe aber ist der alte Mensch gestorben und an den neuen hat das Gesetz keinen Anspruch". Dieser tiefere Sinn der beiden Erzählungen wird dann in dem 5, 12—47 folgenden Streitgespräch erörtert. Das Erwecken der geistig Todten, das Lebendigmachen der sittlich Erstorbenen, führt V. 17—30 aus, ist Jesu eigenstes Geschäft und so wenig Gott ruht am Sabbathtage, weil sonst die Welt zusammenstürzte, so wenig sollen die Gotteskinder aufhören am Sabbath für ihn zu wirken und Jesu Befehlen nachzugehen. Wenn ferner die Theokratie im Bilde ein intermittirender Quell ist, der zeitweise aufwallt vom Geiste Gottes, so wiederholt das Lehrgespräch, daß von Zeit zu Zeit die Juden Propheten gehabt haben und weist darauf hin, wie sie noch jüngst den Täufer umschwärmten, wie Mücken das Licht, „um sich zu ergötzen

in seinem Licht auf eine Stunde". Aber so wenig der Teich am Gnadenhaus stets vom Engel erregt ist, so wenig haben sie das Wort bleibend in Israel.[1] Wird endlich den Juden, in der Erzählung von dem Kranken von Bethesda, ihr Gesetz geradezu zum Hinderniß des Heils, indem sie die wesentliche Aufgabe der Religion, lebendig zu machen, verkennen und dem Buchstaben zu lieb, den Gesunden noch an sein Bett ketten, so erhebt V. 39—46 den gleichen Vorwurf, daß sie zwar in der Schrift forschen, aber ihren wesentlichen Inhalt, den Messias, verwerfen. Darum wird Moses selbst ihr Verkläger, auf den sie gebaut haben.

Daß die neue Religion die belebe, die die alte getödtet hat, ist damit sattsam gezeichnet und der Evangelist wendet sich mit dem sechsten Capitel zu der Frage, welches die Form dieser Wirkung sei? Das Neue wird der Welt zu eigen durch die Selbstmittheilung des Logos an die Menschen. Indem der Gläubige den Logos in sich aufnimmt, erhält er Antheil an dem ewigen Leben der geistigen Welt. Zur Trägerin dieser Idee der Selbstmittheilung des Logos eignete sich vor Allem die Gedächtnißstiftung Jesu, das Abendmahl und wie der Verfasser kein Bedenken trug, die Geschichte der Tempelreinigung vom Ende des Lebens Jesu nach dem Anfang zu verpflanzen, wo er die Nothwendigkeit der Religionserneuerung erörtert, so läßt er Jesum von dem Genusse seines Leibes und Blutes da handeln, wo er von der Nothwendigkeit der Selbstmittheilung Christi spricht. Gegen die geschichtliche Möglichkeit verstößt das freilich, da Jesus wohl an seinem Todestage, nicht aber in den Tagen seiner Kraft von dem Genuß seines Leibes und Blutes reden konnte. Allein der Evangelist hatte noch andere Gründe zu diesem gewaltsamen Verfahren. Er konnte die Einsetzung des Abendmahls nicht am Rüsttage des letzten Passah, an dem sie geschichtlich geschehen war, berichten, weil er Christum an diesem Tage vielmehr selbst geschlachtet sein läßt, damit sein Tod die Erfüllung der Passahinstitution sei, die den Tod des Lamms am Rüsttag verlangte. Anderseits war es doch auch unthunlich, die für das Gemeindebewußtsein fest an den Vorabend des Passah geknüpfte Erzählung vom Abendmahl auf einen früheren Termin zu verlegen, so läßt der Verfasser vielmehr eine Stellvertretung eintreten. Er erzählt die Stiftung der Agapen an dem vorletzten Passah, das Jesus erlebt hat, während das letzte Passahmahl mit der Einsetzung der Eucharistie für

[1] Joh. 5, 35, 38.

ihn wegfällt. Diesen Sinn hat es, wenn 6, 4 die große Speisung in der Wüste gerade auf die Osterzeit verlegt wird. Es ist eine erste große Agape, die in der Eucharistie gipfelt, die hier erzählt wird. Da der Verfasser mit Philo das alttestamentliche Mannah in der Wüste als Typus Christi auffaßte, der ein vom Himmel gekommenes Brot der Seelen ist,[1] das ewiges Leben wirkt, lag es ihm um so näher, die Stiftung dieses Lebensbrots in die Wüste zu verlegen. Daß ihm aber diese Wüstenspeisung die eigentliche Einsetzung des Sakramentes der Selbstmittheilung sei und das Abendmahl ersetze, hat der Evangelist durch zahlreiche Parallelen mit der synoptischen Erzählung vom Abendmahl angedeutet. Wie Lukas, den der Evangelist vor sich hat, die Erzählung vom Abendmahl 22, 1 beginnt mit den Worten: „es nahte aber das Fest der Ungesäuerten, das da heißt Passah", so beginnt der Verfasser seinen Bericht von dem großen Liebesmahl in der Wüste: „Es war aber nah das Passah — das Fest der Juden".[2] Wie Jesus bei Lukas zwei Jünger beauftragt mit der Zurüstung des Passahmahls, so berät er hier mit Philippus und Andreas, wie er das Liebesmahl einzurichten gedenke. Die Fische bei der Speisung der Synoptiker werden in Zukost verwandelt, weil sie neben dem Brot den Wein bedeuten sollen und im deutlichem Anklang an die Spendeformel Luk. 22, 17 und an die Worte 1 Cor. 11, 24 wird dann berichtet, wie der Herr das Brot nahm, dankte und austheilte und desselbigen gleichen die Zukost.[3] Auch die Verlegung der ganzen Handlung auf „den Berg", auf dem Christus den Jüngern zum letzten Mal erschien, den der Verfasser freilich fälschlich auf dem jenseitigen Ufer des Sees von Tiberias sucht, soll möglicher Weise dazu dienen, spätere Abschiedserinnerungen auch mit dieser Form der Einsetzung der Agapen zu verflechten. Wie ferner beim Abendmahl der Synoptiker Jesus zum ersten Mal auf den Verrath des Judas hindeutet, so hat der Verfasser den ersten Hinweis auf den Verräther mit dem an diese Agape sich knüpfenden Gespräche verbunden.[4] Auch die Unterhaltung mit Petrus, der ihn sicher nicht verlassen noch verläugnen will, erinnert an die verwandten Verhandlungen beim synoptischen Abendmahl.[5] Es ist dem Verfasser mithin kaum ein Zug von

[1] Exod. 16, 4. Ps. 78, 24. — [2] 6, 4. Vgl. Hönig a. a. O. Scholten, das Evang. nach Joh. p. 122. — [3] Darum wird der Ausdruck εὐλογεῖν der Synoptiker mit dem an den Abendmahlritus erinnernden εὐχαριστεῖν vertauscht. — [4] 6, 64—71. — [5] Vgl. Joh. 6, 66—71 mit Luc. 22, 31—34. 21—22.

der synoptischen Abendmahlserzählung verloren gegangen, indem er dieselbe von dem letzten auf das vorangegangene Passah und von dem Obergemach zu Jerusalem nach der Felswüste von Gamala verlegte. Dagegen hat er aus seiner Erfahrung heraus, daß gerade die christliche Rede vom Essen des Fleischs und Trinken des Bluts Christi, Juden und Heiden am meisten zum Anstoß gereiche, die Gespräche Jesu auch auf diese „harte Rede" erstreckt, die niemand hören will und die an die Speisungsgeschichte angefügte Erzählung von dem auf dem See wandelnden Christus ist keineswegs nur darum in den Bericht aufgenommen, weil die Synoptiker sie in gleichem Zusammenhang berichten, sondern weil sie eben eine Antwort gibt auf die Frage des Unglaubens: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?"[1] Auf die Frage, wie es möglich sei, daß derselbe Leib an verschiedenen Orten von verschiedenen Menschen genossen werde, antwortet Jesus selbst in den Streitgesprächen 6, 62, daß dieser Leib vom Himmel stamme und in den Himmel zurückkehren werde. „Aergert Euch das, sagt er, wie aber, wenn ihr des Menschen Sohn werdet dahin auffahren sehn, wo er zuvor war"? — Dieser Leib ist ja eine geistige Sache, ein Brot, das vom Himmel stammt, und in so fern begreift es sich, daß es allenthalben kann ausgetheilt werden. Eben diese Qualität des himmlischen Leibes aber hat die Geschichte vom Wandeln auf dem See versinnbildlicht. Dieser Leib ist nicht an die Gesetze der Localität gebunden. Während die Jünger ihn in den Bergen meinen, ist er mit ihnen mitten auf dem See, er wandelt auf dem flüssigen Elemente, und nicht nur sich selbst, sondern Schiff und Jünger versetzt er mit einem Allmachtswort von der Mitte des Sees dreißig Stadien weit an's Gestade.[2] Ist es um diesen Leib also bestellt, wer wollte sich noch an dem Worte stoßen, daß seine Selbstmittheilung nöthig, daß sie eine Speise der Seelen, das Samenkorn der Unvergänglichkeit sei?

Jesus ist mithin — und Beides wird in den folgenden Erörterungen mit den Juden streng auseinander gehalten[3] — in doppelter Hinsicht das Lebensbrot. Ein Mal durch sein Wort, das den Seelen durch Wahrheit und Leben die Seligkeit spendet, dann aber auch durch seinen im Abendmahl mitgetheilten Leib, durch sein Fleisch und Blut, das in uns den pneumatischen Leib erzeugt, in welchem unsere Seele beim

[1] 6, 52. — [2] 6, 21. — [3] Der Uebergang vom Einen zum Andern findet V. 51 statt. Zu der philonischen Grundlage des Worts, daß der Logos das Lebensbrot der Seelen sei, vgl. Heinze, Logos 267.

Tode des Fleisches entschwebt nach der obern Welt. In dieser Weise bahnt der Logos den von oben Gebornen die Möglichkeit der Rückkehr zur obern Welt. „Wie mich gesandt hat der lebendige Vater, sagt er selbst, und ich um des Vaters willen Leben habe, also wer mich ißt, der wird auch leben um meinetwillen". Eine neue Emanation von Leben mithin ist es, die sein Wort und Abendmahl der Menschheit vermittelt. Daß damit nicht alle Anstände der Abendmahlslehre für das natürliche Bewußtsein überwunden sind, weiß der Evangelist freilich. Er selbst berichtet, daß Viele, die zuvor dem Logos nachgefolgt seien, wegen dieser harten Rede vom Essen des Fleisches wieder seien abtrünnig geworden. Zu seiner Zeit mochten in der That diese von den Heiden so genannten Theyesteischen Mahle der Christen einen Hauptanstoß des Glaubens bilden. Die Jünger aber verweist der Verfasser auf das, was sie selbst gesehen, als Beweis für das, was sich nicht sehen läßt. Gesehen haben sie einen ätherischen, auf dem flüssigsten Element wandelnden, allgegenwärtigen Leib, sehen werden sie einen geistigen, zum Himmel aufschwebenden Leib, warum wollen sie also nicht glauben, daß dieser Leib auch gegeben werde in der Eucharistie, wo das Auge ihn nicht zu sehen vermag.[1]

Mit dem sechsten Kapitel schließt der erste Theil, der im ersten Abschnitte ausführte, es habe an die Stelle des Alten ein Neues zu treten, im zweiten, wie dieses Neue ein Heilsames sei, im dritten, in welcher Weise es den Seelen sich mittheile. So leitet der Abschnitt von der Selbstmittheilung des Logos vollkommen logisch auf das Thema des zweiten Theiles, der den Kampf des Neuen und Alten beschreibt (Cap. 7—11, 53).

Nach seiner Weise deutet der Verfasser durch einen rein äußerlichen Fingerzeig an, daß mit Kapitel sieben ein neues Thema beginne. Zunächst wird die Scene nach Jerusalem verlegt, welcher Wechsel des Schauplatzes bei ihm auch immer einen Wechsel des Gedankens markirt. Demnächst ändert der Schriftsteller auch die Methode seiner Darstellung. Im ersten Theil, Cap. 2—6 schickte er stets das Wunder oder Bild voraus und führte dann in Reden oder Gesprächen den Sinn und die Bedeutung der Thatsachen aus. Im zweiten Theil ist sein

[1] Vgl. die geflissentliche Wiederholung des Ausdrucks θεωρεῖν, Vers 19. 40. 62, die äußerlich schon den Leser an die innere Beziehung zwischen Seewunder, Abendmahlswunder und Himmelfahrtswunder erinnern soll. Hönig a. a. O.

Verfahren das entgegengesetzte; er beginnt mit abstrakter Entwicklung des Gedankens in Form der Rede oder des Streitgesprächs und das Thema dieser Ausführungen wird dann zum Schluß symbolisch dargestellt in einer That Jesu, die darthut, daß der Logos wirklich der sei, als welchen er sich in seinen Reden proclamirte: das Wasser des Lebens, das Licht der Welt, der gute Hirte.

Vom Frühling zum Herbst, vom Passah zum Laubhüttenfest überspringend, führt uns der Verfasser wieder in die Hauptstadt und wie der erste Theil damit begann,[1] daß Jesus auf der Hochzeit zu Kana das Hereinsprechen seiner Familie in seine Thätigkeit abwehrte, so wird auch hier zur Einleitung auseinandergesetzt, daß Jesus nicht in Gemeinschaft mit seinen Brüdern nach Jerusalem ziehen wollte, denn seine Wege sind nicht ihre Wege und ihre Wege sind nicht seine Wege. Der Verfasser macht sogar selbst auf diesen Parallelismus beider Eingänge aufmerksam, indem der Logos hier zu seinen Brüdern, wie dort zu dem Weibe, mit dem er nichts zu schaffen haben will, spricht: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen."[2] Erst wenn es Zeit ist zu sterben, dann kann er so handeln, wie es Menschenwitz für richtig hält. Also auch hier soll gleich von vorn herein wieder auf die Kluft hingewiesen werden, die Jesum von seinem nächsten Kreise trennt. Während aber der Evangelist die Apostel wenigstens noch als Psychiker gelten ließ, so werden die Brüder Jesu, damit also auch Jakobus der Gerechte und Judas, als Sarkiker geschildert, die nur den Glauben um der Wunder willen haben, der für den Verfasser lediglich eine andere Form des Unglaubens ist. Je öfter so constatirt wird, daß alle höchsten Autoritäten der alten Kirche, Apostel und Brüder Jesu, den Logos nicht wahrhaft zu erfassen vermochten, um so williger wird auch die Gemeinde dem Jünger lauschen, der allein am Busen des Logos gelegen, wie dieser selbst am Busen des Vaters lag,[3] und der hier angeblich die Feder führt. Das Thema des zweiten Theiles, der Kampf zwischen Licht und Finsterniß knüpft sich zunächst an ein Gleichnißwort Jesu. Im Hinblick auf die Wasserspende am Altar beim Laubhüttenfest ruft der Logos am letzten Tag des Festes: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubet, wie die Schrift sagt, von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen."[4] Wie hier als Wasser des Lebens, so proclamirt der Logos sich dann zum

[1] 2, 4. — [2] 2, 4; 7, 6. — [3] Vgl. 1, 18 und 13, 23. — [4] 7, 38.

Zweiten als Licht der Welt,[1] und zum Dritten als guten Hirten.[2] Alle drei Prädicate sind solche, die Philo selbst dem Logos beigelegt hat. Als Prinzip der Weisheit und Tugend der einzelnen Menschenseele nennt Philo den Logos das Brot, das uns Gott zu essen gibt, oder den Trank, den er uns zum Labsal gereicht, das Mannah in der Wüste, die Speise vom Himmel.[3] Der Logos ist nach Philo der *οἰνοχόος τοῦ θεοῦ* und der *συμποσίαρχος*.[4] Als das Brot vom Himmel hat das Evangelium schon Kap. 6 den Logos erwiesen, als der *συμποσίαρχος* hatte er bei der Hochzeit zu Kana den Wein des neuen Geistes gespendet. Als Trank zum Labsal für die Durstigen zeichnet der Evangelist den Logos hier. Worauf freilich die Reden vom Wasser des Lebens hinauslaufen sollten, ist schwierig zu bestimmen, da an die Stelle des Wunders oder der Erzählung, die Jesum als den darstellte, der alles Dürsten stillt, die Geschichte von der Ehebrecherin getreten ist, die ursprünglich einem andern Stamm der evangelischen Ueberlieferung angehörte und von fremder Hand in unser Buch eingeschaltet ward.[5] Um so klarer springt die Gliederung des Abschnitts in's Auge, die der dreifach sich steigernden Selbstoffenbarung Jesu den dreifach gesteigerten Haß der Welt entgegensetzt. Jesus zieht hinauf nach Jerusalen „im Verborgenen,"[6] redet, als das Fest halb war, „mit Freimuth,"[7] und ruft endlich mit Donnerstimme am letzten Tage des Festes seine Losung.[8] Aber war das Volk getheilt, so lang er selbst unsichtbar durch die Massen schritt,[9] so suchen die Gegner ihn zu greifen, als er sich offenbart[10] und, als er das Volk zu sich ruft, antworten die Juden durch die Aussendung der Häscher. Zugleich aber bereitet sich auch stufenweise die Scheidung vor, die dem Verfasser mit dem Gerichte identisch ist. Es kommt eine Unruhe und Bewegung in die träge Masse, sie gerinnt zu dichterer Finsterniß und giftigerem Haß des Lichts, und beginnt auf der andern Seite dem Lichte minder undurchdringlich zu werden. So lang der Logos sich noch nicht zeigt, ist ein Gezänke. „Etliche sprachen, er ist ein guter Mensch. Andere aber sprachen: Nein, sondern er verführet das Volk. Doch Niemand redete frei von ihm, um der Furcht willen vor den Juden."[11]

[1] 8, 12. — [2] 10, 1. — [3] Philo, Leg. alleg. III. Mang. I, 121. De somn. II. I, 82. Qu. rer. div. her. I 484. — [4] Qu. rer. div. her. 499 f. De somn. a. a. O. [5] Vgl. Keim, Jes v. Naz. 3, 133 f. — [6] 7, 10. — [7] 7, 26. — [8] 7, 37. — [9] 7, 12. — [10] 7, 30. — [11] 7, 13.

Plötzlich steht er mitten unter den Massen mit dem hohen Worte: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat und stürmischer geht es durch die Reihen des Volks. „Sie suchten ihn zu greifen, aber Niemand legte die Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen. Aber viele vom Volk glaubten an ihn, und sprachen: Wenn Christus kommt, wird er auch mehr Zeichen thun, als dieser gethan hat?"[1] Als er dann aber endlich „am großen und letzten Tage des Festes", das Wort hinausruft unter die festfeiernden Schaaren, das Israel vom Brunnen Siloah abruft zu dem Wasser, das er ihm zu geben hat, „da ward eine große Spaltung unter dem Volke um seinetwillen" und der Sanhedrin versammelt sich, um zu berathen, wie der Gefahr für die Theokratie zu steuern sei.[2]

Es ist danach offenbar der Beginn der Scheidung von Licht und Finsterniß, die gezeichnet werden will. Langsam freilich und gering sind die Anfänge. Schon die Eingangsscene, in der Jesus die Gemeinschaft zwischen sich und seinen Brüdern mitten entzwei schneidet, zeigt den Logos in seiner erhabenen Vereinsamung gegenüber der Welt. Es ist das Alleinsein Jesu, das der Evangelist mit dem Worte uns zum Bewußtsein bringt: „denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn". „Meine Zeit ist noch nicht da, sagt er ihnen, eure Zeit aber ist allewege vorhanden. Die Welt kann euch nicht hassen, mich aber hasset sie, denn ich zeuge von ihr, daß ihre Werke böse sind. Ziehet ihr hinauf auf dieses Fest. Ich ziehe nicht hinauf."[3] Aber auch in Jerusalem steht Jesus einer Menge gegenüber, die nicht glaubt und nicht glauben will aus den nichtigsten Gründen. Die Einen ärgert, daß sein Zeichen am Sabbath geschah, die Andern glauben nicht, weil man seine Herkunft kennt, die des Messias aber soll Niemand kennen; im Gegentheil erwarten gerade Dritte den Messias bestimmt aus Bethlehem, von Jesus aber meinen sie, er sei aus Nazareth; die Tempeldiener glauben nicht, weil die hohen Vorgesetzten nicht glauben; vollends aber die Sanhedristen behaupten kecklich, aus Galiläa komme überhaupt kein Prophet, als ob nicht Jona, Elia, Nahum, Hosea, Deborah u. A., theils der Geburt, theils der Wirksamkeit nach, Galiläa angehört hätten. Kurz, Jesus ist ihnen bald zu bekannt, bald zu unbekannt, bald zu wenig Wunderthäter, bald zu viel und es gehört unter die geschicktesten Züge des Buchs, wie der Verfasser den Unglauben zu charakterisiren weiß, der hundert Gründe hat nicht zu

[1] 7, 30 f. — [2] Joh. 7, 40—52. — [3] 7, 5. f.

glauben, wenn er sich nur erst ein Mal entschlossen hat, nicht glauben zu wollen. Aber auch was der Glaube der Juden heißt, ist nur erst ein dämmerndes Durchbrechen des Lichts. Die Brüder glauben auch in ihrer Weise, wenn sie Jesum auffordern, zu Jerusalem seine Zeichen zu thun, wo die Welt sie sehe, und werden trotz dieses Wunderglaubens ungläubig genannt. So glaubte auch das Volk, weil der Messias, wenn er kommt, unmöglich größere Wunder thun kann, oder es glaubt, weil es meint die Obersten glaubten. Aber dieser Glaube ist auch danach! Es ist nicht ein Petrusbekenntniß, das sie sprechen, „sondern Niemand redete frei von ihm um der Furcht vor den Juden", auch bekennen sie ihn nicht als Gott von Gott, sondern sie sagen: „er ist ein guter Mensch", und fürchten, er könnte sich von Israel weg zu den Griechen wenden. Immerhin aber ist damit doch schon der Anfang einer Scheidung gemacht und das spricht der Verfasser selbst als Resultat dieses ersten Acts des zweiten Theils aus: „Also ward ein Schisma unter dem Volk um Jesu willen" und er zeigt dann, wie dieses Schisma sich fortsetzt in den Sandrehin. Die Hohenpriester und Pharisäer fluchen. „Dies Volk, das nichts vom Gesetz weiß, ist vermaledeit"[1] — die Tempeldiener aber bezeugen: „Nie hat ein Mensch also geredet" und Nikodemus nimmt sich des ohne Verhör Verurtheilten gerade ernsthaft genug an, um selbst den Vorwurf, ein Galiläer zu sein, in's Gesicht zu erhalten. So hat sich die Spaltung des Volks bis in's Synedrium fortgesetzt.

Mit dem achten Kapitel sind wir wieder im Tempel. Der Satz, der hier erwiesen werden soll, ist der, daß der Logos das Licht der Welt sei. Als solches hat Philo den Logos vielfach bezeichnet. Die Welt selbst ist bei dem alexandrinischen Philosophen nur ein ἀπαύγασμα seines Glanzes.[2] Der Verlauf des Streits über dieses neue Thema ist derselbe, wie in dem vorangegangenen Stück. Bei dem ersten Auftreten Jesu: dumpfer Widerstand, (8, 20,) beim zweiten: Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen (V. 30), beim dritten: Erbitterung der Gegner bis zum Versuch der Steinigung (V. 59). Als dann aber der Logos im Wunder der Blindenheilung sich wahrhaftig als Licht der Welt erwiesen hat, da wird wieder ein „Schisma" zwischen dem Volk; die Einen rufen, er ist von Gott, die Andern erklären ihn für einen Samariter und Besessenen. Schließlich wird auch hier

[1] 7, 49. — [2] Der Logos ist περιφανέστατος καὶ τηλαυγέστατος Leg. alleg. I. Mang. I, 47. Vgl. ebend. III. 121. De Plantat. N. I, 337.

wieder in einem gerichtlichen Nachspiel gezeigt, wie das officielle Judenthum sich geflissentlich verstockte gegen das Licht, und wie vergeblich es zu sein pflegt, wenn ein durch den φωτισμός in die Gemeinschaft Christi Aufgenommener, zum Lichte Gekommener, den Kindern der Finsterniß begreiflich zu machen sucht, daß Jesus sein Heiland sei.

Der symbolische Charakter der Erzählung von der Blindenheilung wird dabei gleich von vorn herein angedeutet. Der Blinde, der am Wege sitzt, ist nach Jesu eigener Erklärung dazu blind, damit die Thaten Gottes an ihm sollen offenbar werden, und zwar soll sich nach V. 5 an ihm erweisen, daß der Logos, so lang er in der Welt ist, er auch das Licht der Welt sei. So lang Christus auf Erden ist, ist der Tag des Wirkens, sei es Sabbath oder nicht; ist er nicht mehr da, so kommt die Nacht, da Niemand wirken kann.[1] Das Resultat der ganzen Erzählung aber erhellt aus den Worten Jesu: „Zur Scheidung kam ich in diese Welt, auf daß die nicht sehen, sehend werden und die da sehen blind werden".[2] Von einer geistigen Blindheit wollte mithin der Abschnitt handeln. Die unheilbar Blinden sind die Pharisäer und ihre Blindheit ist um so tiefer, als sie nicht ein Mal wissen von derselben. Die geheilten Blinden sind die Christen, die durch den φωτισμός der Taufe in das Reich des Lichts sind aufgenommen worden. Aber auch bis in die einzelnen Züge hinein ist die Erzählung mit symbolischen Zügen durchflochten. Sobald der Jude sehend wird, d. h. sich bekehrt, wird er aus der Synagoge ausgestoßen, wie das der Verfasser oft genug in seinen Kreisen wird erlebt haben. Dabei strengen die Obersten der Synagoge sich unendlich an zu beweisen, es sei mit dem Blinden überhaupt keine Veränderung vorgegangen. Er soll als Heuchler entlarvt, er soll selbst an Christus irre gemacht werden — aber allen ihren Vorwürfen setzt der Gerettete das Bekenntniß entgegen: „das Alles weiß ich nicht. Eins aber weiß ich wohl, daß ich blind war und bin nun sehend". Nicht minder charakteristisch ist die Schilderung der Eltern und Nachbarn. Daß der Bekehrte ein anderer Mensch geworden ist, vermögen sie nicht zu läugnen, aber daß es durch Christum so gekommen, wagen sie doch auch nicht auszusprechen aus Furcht vor der Welt. So ignoriren sie lieber die Thatsache. Wie der frühere Sünder seine Mängel los ward, wissen sie nicht und wollen es nicht wissen, er mag das mit sich und den Leuten ausmachen, „er ist alt genug".[3] Dabei ist bemerkenswerth

[1] 9, 3—5. — [2] 9, 38-41. — [3] 9, 20-22.

für den späteren Standpunkt des Buchs, daß die Heilung hier geknüpft wird an den kirchlichen Act der Taufe, der ja in der griechischen Kirche einfach φωτισμός, Erleuchtung des zuvor Blinden, genannt wurde. Die Heilung geschieht durch den Speichel, der aus dem Munde Jesu ausgeht, d. h. durch sein Wort und vollendet sich durch Abwaschung in dem Teiche Siloah, der als Baptisterium dient. Daß aber Jesus bei der Operation selbst aus seinem Speichel mit Staub einen Teig knetet, hat wohl keine tiefere Bedeutung, sondern soll nur, wie V. 14 zeigt, den Thatbestand einer verbotenen Sabbatharbeit herstellen, damit auch in diesem Fall wieder die Juden Gelegenheit erhalten, über einem geringen Bruch des Gesetzes das gewaltigste Wunder zu vergessen und zu übersehen.

Wurde der symbolische Charakter der Blindenheilung damit angedeutet, daß sofort 9, 3 erklärt wurde, diese Blindheit sei nur dazu da, die Werke Gottes offenbar zu machen, so wird auch auf die tiefere Bedeutung des Lazaruswunders gleich von vorn herein aufmerksam gemacht, indem der Verfasser erklärt: die Krankheit, an der Lazarus sterbe, sei nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes.[1] Das macht, der Verfasser wollte den Logos nicht nur als den schildern, der die verschmachteten und verlechzten Seelen erfrischt, als Wasser des Lebens, er wollte ihn nicht nur als den zeichnen, der die Finsterniß des Unglaubens und der Sinnlichkeit durchbricht, als Licht der Welt, sondern er wollte ihn auch als den uns vorführen, der den innern Tod des Sünders zu überwinden vermag, auch wenn der Mensch schon gänzlich der sittlichen Fäulniß und Verwesung anheimgefallen zu sein schien. Der Logos ist es, der die Todten schon in der Gegenwart erweckt und ausdrücklich weist Jesus die jüdische Vertröstung auf eine Auferstehung am Ende der Tage zurück.[2] Er ist schon jetzt die Auferstehung und das Leben. Wer an ihn glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. Diese geistige Erweckung aber der Sünder zum ewigen Leben ist Sache des Hirtenamts und so wird in dieser Funktion der Logos als guter Hirte bezeichnet, ein Bild das zunächst Ezechiel dem Verfasser an die Hand gab, das aber genau dasselbe bezeichnet, was Philo meint, wenn er den Logos den Steuermann, Taxiarchen und Führer des Lebens nannte.[3]

Zunächst wird auch hier wieder der Gedanke der neuen Erzählung

[1] 11, 4. — [3] 11, 25. 26. — [2] Qu. omn. prob. lib. II, 455. De mutat. nom. I, 595. Der Steuermann: Leg. alleg. III. I, 103. Der Taxiarch, in dessen Reihe man zu bleiben hat: De humanit. II, 396.

in einer dreifach gegliederten Rede dargelegt. Jesus beschreibt sich zunächst gleichnißweise als guten Hirten, „sie aber verstanden nicht, was es wäre, das er zu ihnen sagte:" Kap. 10, V. 1—11. Er macht in einem zweiten Anlauf einen verständlichen Angriff auf die falschen Hirten des Volks. „Da ward abermal ein Schisma unter den Juden über diesen Worten. Aber viele unter ihnen sprachen: Er hat einen Teufel und ist unsinnig. Andere sprachen: Das sind nicht Worte eines Besessenen." Die letzte Steigerung aber verlegt der Verfasser auf ein neues Fest, der Tempelweihe, ohne darum Jesum sein Thema vom guten Hirten fallen zu lassen.[1] Und wiederum steigert sich der Haß bis zum Versuch der Steinigung. Die Gegner recken die Hände nach ihm aus, aber auch jetzt sind sie mit Ohnmacht geschlagen. In den Reden selbst wird Jesus theils im Gegensatz zu den falschen Messiassen, die alle nur Räuber und Mörder gewesen sind und die nur kamen, um Raub, Blutvergießen und Plünderung über das Gottesvolk zu bringen,[2] theils im Gegensatz zu den Irrlehrern, die nicht auf dem geordneten Weg zu der Heerde gelangen und die der „Thürhüter", Gott, nicht eingelassen hat,[3] theils auch im Gegensatz zu dem Miethling, dem feigen Bischof, der zur Zeit der Gefahr und Verfolgung die Gemeinde verläßt, als der wahre Hirte erwiesen.[4] Den guten Hirten kennen die Schafe, sie hören seine Stimme, er ruft die Seinen mit Namen und sie kommen. Der gute Hirte flieht nicht vor der Gefahr, er läßt sein Leben für die Schafe und Niemand wird ihm auch nur ein einziges aus seiner Hand entreißen. Ohne Bild heißt das, die Seelen, die dem Logos übertragen sind, gehen ihm nicht verloren, sie verfallen nicht dem ewigen Tod, sondern sie leben, ob sie gleich stürben. Eben diese Züge nun stellen sich in der Erweckung des Lazarus symbolisch uns vor's Auge. Jesus erscheint im Verkehr mit der Familie zu Bethanien als der gute Hirte, der die Seinen kennt und ist bekannt den Seinen, wie sich das in dem Umgang mit den Schwestern auf's Lieblichste abspiegelt. Er liebt die Seinen und weint um sie, weil sie zu den Seinen gehören. Er zieht mit Gefahr des eigenen Lebens nach dem ihm feindlichen Judäa, um ihnen zu helfen, denn er ist kein Miethling, der flieht, wenn die Gefahr nahe ist. Er ruft seine Schafe beim Namen und sie hören seine Stimme. So ruft er: „Lazarus, komme heraus!" und Lazarus kommt. Der Tod kann ihn nicht festhalten, denn Niemand kann eine Seele aus der Hand des guten Hirten

[1] 10, 22. — [2] 10, 8—10. — [3] 10. 1—5. — [4] 10, 11—15.

reißen; wer zu seinen Schafen gehört, der wird leben, ob er gleich stürbe. Wie in den früheren Fällen folgt denn auch hier wieder die Gerichtsverhandlung dem Wunder nach, um eine ganz officielle Entscheidung des jüdischen Volks gegen den Logos herbeizuführen. Mit großer Kunst wird dabei das Wunder, das den Logos als den guten Hirten zeichnete, zugleich als Springfeder benützt, um die Handlung vorwärts zu treiben. Das Wunder war so unerhörter Art, daß der Unglaube, wenn er nun dem Lichte dennoch nicht glauben will, keine andere Wahl hat, als dasselbe auszulöschen. Alles drängt zur Katastrophe und so wandelt sich die didaktische Entwicklung rasch wieder zum Drama. Es ist wie vor der Bühne. Wir sahen, was geschehen ist — wir erwarten, was geschieht. Dabei weiß der Verfasser mit großer Kunst nach und nach die Szene zu verdunkeln. Schon vor dem Lazaruswunder hängen sich die Wolken drohender herab. Die Jünger warnen Jesum, nicht sofort Judäa wieder zu betreten. Schwermüthig ruft Thomas aus: „laßt uns mit ihm ziehn, daß wir mit ihm sterben". Jetzt stehn wir in dem runden Saale des Synedriums. Die Sanhedristen sind rathlos. Ihre Versammlung ist nicht die eines Senats, es ist die Verschwörung von Meuchelmördern. Weil sie des Mannes Wunder nicht läugnen können, wollen sie ihn beseitigen. Der Hohepriester verlangt den Tod Jesu. Er redet dabei Worte von dem Sterben des Einen, damit nicht das ganze Volk verloren gehe, deren tieferer Sinn ihm selbst verschlossen bleibt. So wird das Todesloos geworfen, der Logos aber beugt noch ein Mal aus und wendet sich in die Wüste. Ein Haftbefehl ergeht gegen ihn, „daß so Jemand erführe, wo er wäre, daß er es anzeige, damit sie ihn griffen". Das Volk aber steht in Gruppen vor dem Tempel zusammen und fragt, ob wohl Jesus aus freien Stücken sich zeigen werde?

Haben wir nun bis dahin bei der Beschreibung des Kampfs mit der Finsterniß stets nur von der letztern gehört, so muß endlich auch von den Lichtelementen die Rede sein, die bei der Scheidung von der Finsterniß sich sondern. So wird zum Abschluß des zweiten Theils im zwölften Kapitel von einer dreifachen Verklärung berichtet, bei der die Finsterniß ausgeschlossen ist und die eine ahnungsvolle Perspective in eine lichtere Zukunft gewährt. Zunächst huldigt Jesu der engere Kreis der Freunde zu Bethanien. Der vom Tode erweckte Lazarus sitzt mit dem Messias zu Tisch und seine Schwester Maria salbt ihm die Füße. In der zweiten Verklärung erweitert sich die Gemeinde der Geretteten. Die

Gläubigen des Judenthums ziehn Jesu entgegen, streuen ihm Palmen und rufen Hosiannah. Zum Dritten aber treten Repräsentanten der gesammten Völkerwelt hervor. Griechen, die beim Feste sind, lassen durch Philippus sich zu Jesus geleiten und eine Stimme vom Himmel beglaubigt Jesum als den, der verherrlicht ist und noch weiter verherrlicht werden soll. Damit ist das Gericht über den Herrn der Finsterniß vollzogen. Sobald das Licht Raum gewinnt in den Herzen der Menschheit, beginnt die Ausstoßung der Finsterniß aus denselben, der Fortschritt des Lichts ist der Rückzug des Satans, darum spricht der Logos triumphirend: „Jetzt gehet ein Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden".[1] Wenn aber nichts desto weniger der weitaus größere Theil der Juden ungläubig bleibt, so ist es, weil sie von Natur der Finsterniß angehören und nicht zum Lichte kommen können. Auch wenn der Logos noch größere Wunder gethan haben würde, als das an Lazarus, wenn er die Sonne vom Himmel gezogen und die Geister der Unterwelt heraufgeführt, das Judenthum hätte nicht geglaubt, weil es nicht glauben kann. Das ist das schon von den Propheten vorhergesagte Verhängniß des Volks, das der Verfasser in der Schlußbetrachtung seines zweiten Theils hervorhebt.[2] Wie sich nun aber bei ihm stets mehrere Tendenzen durchflechten, ist ihm die Salbung Jesu und die Einholung nach Jerusalem bereits Erfüllung jenes alttestamentlichen Typus, nach Maßgabe dessen sich im Folgenden die Passionsgeschichte gestaltet. Der hier am 10. Nisan zugerüstet, geschmückt und feierlich nach Jerusalem geleitet wird, ist das Passahlamm, das nach dem Gesetz an diesem Tage heimgeholt werden soll. „Am 10. dieses Monats, sollen sie sich nehmen ein jeglicher ein Lamm für ein Vaterhaus, ein Lamm für das Haus . . . Ein fehlerloses, männliches Lamm, und ihr sollt es aufbewahren bis zum vierzehnten Tage dieses Monats, da soll es die gesammte versammelte Gemeinde Israels schlachten gegen Abend".[3] So lautete das Gesetz. Am 10. Nisan pflegten darum die Bürger Jerusalems auf die Dörfer bei der Stadt hinaus zu ziehen, insbesondere nach dem nahen Bethanien, um dort ihr Lamm zu kaufen, es zu schmücken, und festlich nach der Stadt zu geleiten. Wenn nun der Verfasser im Widerspruch mit Matthäus und Markus die Salbung von Bethanien vor den Einzug in Jerusalem stellt und sie gerade auf den zehnten Nisan verlegt, so ist es, weil dieser festliche Act ihm bereits die Er-

[1] 12, 31. — [2] 12, 37—41. — [3] Exod. 12, 3, 6.

füllung eines Theils des alttestamentlichen Typus darstellt. Das Lamm wird gewaschen, geschmückt und in feierlichem Zuge nach dem Ort gebracht, wo es geschlachtet werden soll. Diesen tieferen Sinn haben ihm die beiden Erzählungen, die seine Quellen vielmehr in umgekehrter Folge berichteten. So ist das Lamm geweiht, es handelt sich jetzt nur noch um den Schlachttag und so beginnt mit dem 13. Kapitel der dritte Theil, die Passionsgeschichte.

Wie der erste Theil mit den Worten Jesu anhob: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen",[1] wie der zweite Theil das Wort voranstellte: „Meine Zeit ist noch nicht da",[2] so beginnt der dritte Theil mit der Erklärung: „Jesus wußte, daß nunmehr seine Stunde gekommen sei".[3] Neigt sich der Kampf zwischen Licht und Finsterniß, den der zweite Theil des Buches erzählte, seinem Ausgang zu, so muß um so mehr das Licht, ehe es von der Finsterniß erdrückt wird, zuvor noch einen Kreis sich zubereiten, der seine Strahlen festzuhalten und seine Flammen weiterzuleiten vermag. Zwischen des Kampfes Ende und des Leidens Anfang stellt sich darum folgerichtig zunächst ein Abschnitt, der von dem Vermächtniß Jesu und der Zurüstung des Jüngerkreises zu Trägern desselben handelt. Diese Zurüstung besteht zunächst in einer Säuberung desselben, denn noch immer sind in dieser kleinen Gemeinde des Lichts auch Momente der Finsterniß. Zwölfe sind erwählt, aber ihrer Einer ist ein Teufel[4], Petrus ist berufen, aber der Hahn wird nicht krähen, so wird er seinen Herrn drei Mal verleugnen.[5] Insgesammt sind sie des Logos gewürdigt worden, aber noch immer wissen sie nicht, daß er eins ist mit dem Vater.[6] Eine Reinigung und Säuberung des Jüngerkreises ist mithin vor Allem nöthig, ehe derselbe als Licht der Welt und Salz der Menschheit gelten kann. Der Verfasser stellt nach seiner Weise diese Thatsache zunächst symbolisch dar, indem er vor dem letzten Mahle, am dreizehnten Nisan, Jesum sich erheben läßt, um den Jüngern die Füße zu waschen. Mit Ausnahme des Judas zwar sind die Jünger im Ganzen rein, sofern sie durch das Bad der Wiedergeburt hindurchgegangen sind, aber im Einzelnen bedürfen sie doch immer wieder der Säuberung von der befleckenden Berührung der Erde. Daher das Wort an Petrus: „Wer sich gebadet hat, braucht nichts, denn nur die Füße zu waschen; vielmehr ist er ganz rein. Auch ihr seid rein, aber

[1] Joh. 2, 4. — [2] 7, 6. — [3] Joh. 13, 1. — [4] 13, 18. — [5] 13, 38. — [6] 14, 9.

nicht alle". Zunächst also gilt es, den, der nicht rein ist, zu beseitigen. Wie im Kampfe mit den Juden Jesus immer einen dreimaligen Gang gegen die Gegner unternahm, indem die Waffen immer härter auf einander trafen, so wird auch hier drei Mal angesetzt, ehe der Gegner weicht. Zuerst heißt es V. 11: „Jesus kannte seinen Verräther, darum sprach er: Ihr seid rein aber nicht alle".[1] Deutlicher spricht er zum zweiten Mal mit Ps. 41, 10: „Der das Brot mit mir ißt, hat seine Ferse wider mich erhoben".[2] Zum dritten Mal aber sagt er geradezu: „Dieser ists". „Was du thust, das thue bald".[3] Nachdem damit der Letzte der von unten Gebornen, derer, die den Teufel zum Vater haben, ausgestoßen ist aus der unmittelbaren Umgebung des Logos darf dieser sprechen: „Nun ist des Menschen Sohn verklärt."[4] Aber auch die Kinder des Lichts bedürfen, obwohl sie durch das Bad der Wiedergeburt hindurchgegangen sind, dennoch, wie die Fußwaschung andeutete, noch weiterer Reinigung, und am nöthigsten gerade der, den die Judenchristen zum Obersten der Apostel gemacht haben — Petrus. Auch er wird drei Mal ernstlich zurecht gesetzt. Allzu sehr Psychiker, als daß er den tieferen Sinn der Handlung verstehen könnte, will er nicht, daß Jesus ihm die Füße wasche, so daß Jesus rügen muß: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Theil an mir".[5] Zum zweiten Mal erweist er sich als Psychiker, indem er noch immer nicht weiß, wohin Jesus nunmehr gehe, und erlebt zum zweiten Mal die Demüthigung, daß Jesus zu ihm spricht: „Wohin ich gehe kannst du mir jetzt nicht folgen".[6] Und wie er aufwallend und zugleich sich vordrängend spricht: „Ich will mein Leben für dich lassen", spricht Jesus das bittere Wort: „Dein Leben willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, ehe du mich dreimal verläugnet hast".[7] Was mithin in der Erzählung des dreizehnten Kapitels symbolisch und thatsächlich zum Ausdruck gekommen ist, ist die Zurüstung des Jüngerkreises für die Erbschaft des Logos, die sie übernehmen sollen.

Dieses ist denn auch das Thema der nächsten drei Kapitel, die eben so viele Abschiedsreden umfassen. Die erste, vom Parakleten, dreht sich um den Gedanken, wie die Jünger als kleingläubige und schwachgläubige Psychiker an sich nicht fähig wären, diese Erbschaft anzutreten, aber der verklärte Christus wird als Fürsprecher, als Paraklet,

[1] 13, 10. 11. — [2] 13, 18. — [3] 13, 26. 27. — [4] 13, 31. — [5] 13, 8. — [6] Joh. 13, 36. — [7] Joh. 13, 38.

wie auch Philo den Logos genannt hatte, ihnen zur Seite stehn. Um die Schwäche der Jünger also handelt es sich hier, die wunderbar beseitigt werden soll, so daß auch sie Alles wissen, und selbst noch größere Wunder thun werden als der Logos. — Darum beginnt und schließt diese Rede mit den Worten: „Euer Herz erschrecke nicht!"[1] Nicht als Waisen bleiben sie in der Welt zurück, der Logos kehrt wieder bei ihnen ein als ihr Fürsprecher, um sie in alle Wahrheit zu leiten.

Die zweite Rede, Kap. 15, knüpft an das Wort vom „Gewächs des Weinstocks" an, das Jesus nach Matthäus beim letzten Mahle gesprochen.[2] Aber in dem neuen Bild, in dem Jesus sich dem Weinstock, die Jünger den Reben vergleicht, wird nur wieder derselbe Gedanke von der Nothwendigkeit der Reinigung des Jüngerkreises variirt, den die Fußwaschung versinnbildlichte. Die Reben, die keine Frucht bringen, muß der Weingärtner wegnehmen, die die Frucht bringen, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringen. So wurde Judas abgehauen vom Stamm und hinausgeworfen, damit er verderbe, den Andern aber wurden ihre wilden Triebe ausgeschnitten, Petrus sein Stolz,[3] Thomas sein Kleinmuth,[4] Philippus sein Stumpfsinn,[5] Lebbäus seine weltlichen Erwartungen,[6] wie das in den vorangegangenen Gesprächen sinnvoll zum Ausdruck gekommen. Doch auch hier wird anerkannt, daß im Ganzen die Jünger bereits gesäubert, oder wie es oben hieß, daß sie durch das Bad der Reinigung hindurch gegangen seien.[7]

Auch die dritte Rede, Kap. 16, beleuchtet von einer neuen Seite her denselben Grundgedanken der Ausrüstung und Zurüstung. Insbesondere ist hier der durch die Geschichte erwiesene Irrthum der Jünger in Betreff der Wiederkunft Gegenstand der Rüge Jesu. Kleinmüthig fragen die Jünger unter einander: „Was ist das, daß er sagt, über ein Kleines, so sehet ihr mich nicht und wieder über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen?"[8] Sie hatten von den Wehen des Gottesreichs gelesen, das im Durchbrechen begriffen sei, und warteten damals schon, wie nachher ihr Leben lang, der Stunde, daß das messianische Königthum solle geboren werden. Der Evangelist weiß dagegen, daß die Schmerzen des Abschieds von Jesu eben diese Wehen gewesen und

---

[1] 14, 1. 27. — [2] 26, 29. — [3] 13, 38. — [4] 14, 5. — [5] 14, 9. — [6] 14, 22. — [7] Vgl. 13, 10 u. 15, 3. — [8] 16, 17.

daß die Geburt der neuen Welt, deren die alte Kirche immer noch harrte, bereits erfolgt war in der Stunde von Golgatha. Damals ward das Reich des Lichts geboren und die Jünger, die Traurigkeit hatten wie ein Weib, wenn es gebiert, wurden bei der Sendung des heiligen Geists erfüllt mit einer Freude, die Niemand von ihnen nahm. Das waren die Wehen des Gottesreichs, das war die Stunde der Wiederkunft, die Parusie im Geist, die Geburtsstunde des Reichs des Parakleten. Indem Jesus unumwunden davon Kunde gibt, ist die Vorbereitung der Seinen erfüllt und diese selbst sind gerüstet, so weit es ihre Schwachheit überhaupt zuläßt.[1]

In feierlichem Gebete heiligt sich der Logos nunmehr, Kap. 17, zu dem großen Versöhnungsopfer, das er bringen will. Er bittet für sich, er bittet für die Seinen, er bittet auch für Alle, die durch der Seinen Wort zum Glauben kommen. Die ganze, weitverzweigte Kirche der Zeit Trajan's und Hadrian's steht ihm bereits vor Augen, wenn der Evangelist ihn nicht nur für die bitten läßt, die Gott ihm gegeben, sondern auch für die, die wieder durch das Wort der Seinen zum Glauben gekommen sind,[2] und er erbittet ihnen vor Allem die Einigkeit im Geist, deren die Kirche in dem Zeitalter der aufblühenden Gnosis vornehmlich bedurfte.

Der Sinn des Abschnitts, den der Verfasser zwischen die Beendigung der öffentlichen Thätigkeit Jesu und die Passionsgeschichte einschob, ist nach dem Allem die Abgrenzung und Charakteristik derjenigen Gemeinde, aus der der Logos zunächst seine Welt der Erlösten zu bilden beabsichtigt. Dabei war aber nicht die Absicht zu erzählen, wie dieser Kreis beim Abschied Jesu bereits so weit gefördert gewesen, daß er das große Werk auf seinen Schultern hindurchtragen konnte, sondern im Gegentheil schließt jede der drei Reden mit einer Aeußerung der Rüge und der Trauer über eben diejenigen, die doch allein erwählt sind, zum Lichte zu kommen. Selbst in dem Schlußgebet bezieht sich der Logos nicht auf das Maß der Erkenntniß, das die Jünger bereits erlangt haben, sondern darauf, daß der Logos auch fürderhin ihnen den Namen Gottes offenbaren wird.[3] Das aber ist es gerade, was dem Verfasser am Herzen liegt. Die Erkenntniß des ältesten Jüngerkreises soll, wie sie in der That eine geschichtlich bereits überholte und veraltete war, auch als solche dargestellt werden. Jesus

[1] Vgl. 16, 29–33. — [2] 17, 20. — [3] 17, 26.

selbst erkennt diese Zeugen nicht als vollgültige und urtheilsfähige an, sondern er verweist auf kommende Offenbarungen, die er als Paraklet der Christenheit vermitteln wird. In so fern ersetzen diese Abschiedsreden die Reden der Synoptiker auf dem Oelberg, in denen Jesus seine Jünger mit seiner Wiederkunft tröstet; auch unser Evangelist läßt den Scheidenden auf seine Wiederkunft verweisen, aber Jesus kündigt sich nicht an als Menschensohn auf den Wolken des Himmels, sondern als heiliger Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leitet. Damit ist die verpflichtende Geltung der Anschauungen des Urchristenthums beseitigt. Waren diese ältesten Apostel nur im theilweisen Besitz der Lehre Jesu, schloß ihnen der Geist erst nachträglich das Einfachste auf, so kann derselbe Geist auch spätere Generationen weiter und weiter führen. So begründet der Evangelist mit der Lehre vom Parakleten seinen Anspruch, daß Alles, was er selbst aus dem Schatz seiner philonischen Speculationen in die christliche Anschauungswelt hereingetragen hat, dennoch auf Christum zurückgeführt werde. Der Paraklet ist deßhalb sein Haupt und Lieblingsgedanke. Es ist den Jüngern zum Heil, wenn Christus stirbt, nicht weil sein Tod sie erlöst, wie Paulus lehrte, sondern weil sie sonst den Parakleten nicht erhalten könnten. „Es nützt Euch, wenn ich hingehe, denn wenn ich nicht hinginge, so käme der Fürsprecher nicht zu Euch."[1] Wie also für Paulus Alles gipfelte im Opfertod Christi, so für den vierten Evangelisten in der Sendung des Parakleten. Er ist das eigentliche Vermächtniß Jesu und nachdem er ihn verheißen, bleibt ihm nichts mehr zu thun als zu sterben.

Der Gegensatz, in dem die Logoslehre zu der menschlichen Geschichte Jesu steht, ist denn an keiner Stelle so hart gespannt, wie gerade in der Passionsgeschichte. Der Gott, der Himmel und Erde gemacht, der die Quelle des Lebens aller Creatur ist, gefangen, geschlagen, verspeit und getödtet durch eben diese Creatur, das ist ein solcher Gegensatz, daß auch unser Verfasser Vieles zu mildern, zu beseitigen und zu erklären fand, ehe sich die Passionsgeschichte Jesu zu einer Geschichte des Logos eignete. Zunächst übergeht er das Ringen Jesu zu Gethsemane und verläugnet ausdrücklich die synoptische Bitte Jesu, mit dem Kelche verschont zu werden, indem er statt dessen den Logos vielmehr zu Petrus sprechen läßt: „Steck ein dein Schwert!

[1] 16, 7

Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?“[1] Die Thatsache der Verhaftung Jesu war nicht wohl zu beseitigen, aber nicht nur muß die gesammte Besatzung Jerusalems, eine volle Cohorte mit ihrem Chiliarchen, ausrücken, um den einzelnen Mann aufzuheben, sondern dieser Einzelne streckt mit seinem einfachen Worte: „Ich bin's“ die ganze Cohorte zu Boden. Erst als er selbst es gebietet, erhält der Befehlshaber Macht über ihn. Zu diesem großartigen Bilde würde denn auch die Erzählung vom Judaskuß nicht passen. Der Verräther hätte vergehen müssen an diesem Kusse des Logos, wenn schon sein Wort eine ganze Cohorte mit sammt ihrem Obersten zur Erde schleudert. So unterbleibt die Scene, wiewohl Judas als müssiger Zuschauer dabei steht. Auch mit dem Verhör Jesu bei Kaïaphas wußte der Verfasser von seinem Standpunkte aus nichts anzufangen. Der wesentliche Inhalt desselben war Jesu Bekenntniß, daß er der Christ sei und der Hinweis darauf, daß er demnächst wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels. Nun ist zwar auch dem Evangelisten Jesus der jüdische Messias, aber doch nur so, wie der Logos auch das Passahlamm ist oder die eherne Schlange, der wahre Hoheprieſter oder der Prophet — alle diese Namen sind nur irdische Abschattungen seiner wahren Würde, die eine unendlich höhere ist als der Name Messias ausspricht. Vollends aber das Versprechen der Wiederkunft auf den Wolken des Himmels vermochte der Verfasser nicht in seine Erzählung aufzunehmen, da er die Wiederkunft vielmehr in der Ausgießung des heiligen Geistes sieht. Um sich nun nicht mit der allbekannten Erzählung seiner Vorgänger in Widerspruch zu verwickeln, schafft er ein anderes Verhör bei Hannas. Auf diese Weise konnte der Verfasser seine Auffassungen zur Geltung bringen, ohne den Synoptikern zu widersprechen, deren Verhör bei Kaïaphas er dann als zweites erwähnt, ohne Bericht über dessen Inhalt. Die Verläugnung des Petrus dagegen, auf die der Verfasser bei seinem antipetrinischen Standpunkt nicht verzichten wollte, wird in den Hof des Hannas verlegt und mit bitterer Ausführlichkeit berichtet. Während sein Herr Backenstreiche erhält, wärmt sich Petrus am Feuer und um seinen warmen Platz in der kalten Aprilnacht nicht zu verlieren, verläugnet er Jesum. Daß Petrus dagegen nach dem Krähen des Hahns seinen Fall bereute und bitterlich weinte, fand der Verfasser nicht nöthig

[1] Joh. 18, 11. Dazu 12, 27.

hinzuzufügen. — Auch im Uebrigen fallen mancherlei Umgestaltungen auf. Da die Erfüllung des Typus vom Passahlamm verlangte, daß Jesus am 14. Nisan geschlachtet werde, hebt 18, 28 nochmals heraus, daß alsbald nach der Verhaftung der Morgen des verhängnißvollen Rüsttags anbrach und die Juden die Messer schärften, das wahre Passahlamm zu schlachten. Sie sind es, die es auf den Logos abgesehen haben, Pilatus wehrt vielmehr ab; nicht die Römer, sondern die Juden schleppen Jesum nach Golgatha. Und wie der Todestag Jesu auf die Zeit des Passahlamms verlegt wird, so auch die Todesstunde. Am Mittag sollte das Lamm geschlachtet werden und gegen Abend werden die Pfosten der Thüre mit seinem Blute bestrichen. Darum rückt der Verfasser die Stunde des Urtheils auf die sechsste Stunde hinaus, während Marcus 15, 25 die Kreuzigung schon auf die dritte Stunde setzt. Wird ferner das Lamm bei den Synoptikern zubereitet auf einer Bühne, einem großen, belegten Obergemach,[1] so wird auch Jesus auf einer Bühne, einem belegten Platz, dem erhöhten Raum, wo der Procurator sitzt, gegeißelt, gerichtet und den Juden ausgeliefert.[2] Daß der Logos nicht nöthig hat, daß ihm Simon von Cyrene das Kreuz trage, versteht sich von selbst. Er selbst nimmt sein Kreuz auf sich und Simon wird beseitigt. In den drei Sprachen der bekannten Erde verkündet endlich die Inschrift des Pilatus Semiten, Hellenen und Lateinern, daß Jesus der verheißene König der Juden sei, damit alle Völker es erfahren und wie sehr auch die Juden widersprechen und geschrieben wissen wollen, Jesus habe Solches nur behauptet, es bleibt dabei: Jesus Nazarenus rex Judaeorum. Einen tieferen Sinn hat dem Verfasser auch die Vertheilung der Kleider. Der Leibrock, in den selbst die heidnischen Knechte kein „Schisma" machen, ist ihm ein Symbol der Kirche, des Gewandes Christi, das von oben gewebt ist und nicht zerstückt und zerrissen werden soll. Die Vertheilung der übrigen Kleider in vier Theile aber bedeutet die Ausbreitung der Kirche über die vier Enden der Welt, während sie doch zusammengefaßt sind von dem einen, untheilbaren Obergewande, das die Secten nicht zertheilen, noch zerschneiden sollen. „Solches nun thaten die Kriegsknechte" — um wie viel mehr sollen Christen sich hüten ein Schisma zu reißen in das Gewand Christi, die Kirche.

[1] Luc. 22, 12. — [2] Das λιθόστρωτον 19, 13 ist das ἀνώγαιον μέγα ἐστρωμένον der Synoptiker. Vgl. Hönig, a. a. O. p. 564.

Die Frauen am Kreuze, die bei Matthäus von ferne stehen und die schon Lukas vermehrt hatte mit „allen Bekannten Jesu", führt der vierte Evangelist so nah an das Kreuz heran, daß der Gekreuzigte mit ihnen reden kann, und der Busenjünger, dem er sein Buch zulegt, wird ausgenommen von der Zerstreuung der Jüngerschaar und erhält das letzte Vermächtniß des Gekreuzigten. Ihm wird das Weib zur Pflege übergeben, das den Messias geboren hatte, d. h. nach Apok. 12, 2 die Gemeinde. So war schon zu Kana 2, 12 Maria die Repräsentantin der christlichen Gemeinde gewesen, die zu Kapernaum wohnte, „aber nicht lange", jetzt zieht sie nach Jerusalem und im Hause des Johannes, des angeblichen Verfassers dieser Schrift, ist sie zu suchen. Von den Worten und Einzelzügen, die die Synoptiker von der Kreuzigung berichten, weiß dagegen der vierte Evangelist die wenigsten zu gebrauchen. Die Worte: „mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen", würden dem Logos so wenig ziemen wie das Gebet: „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist". Auch daß der, der mit seinem Wort eine Cohorte hingestreckt, am Kreuze so wenig schrecklich gewesen sein soll, daß die Vorübergehenden spotteten und lachten, erschien dem Verfasser unglaublich. Den Schächer des Lukas, der zum Paradiese eingeht, läßt er gleichfalls weg, da Einer, der von oben geboren ist, ihm so tief nicht sinken könnte, um als Räuber oder Mörder zu enden. Nur der Ruf: „mich dürstet", ertönt auch in unserer Schrift von dem Marterpfahl. Allein der Logos ruft nicht, „mich dürstet", weil er trinken möchte, sondern, „nachdem Alles erfüllt war, ruft er, mich dürstet, damit die Schrift erfüllet würde". Diese Schrift ist aber Ps. 69, 22: „Sie thun in meine Speise Galle und für meinen Durst tränken sie mich mit Essig". In Wahrheit kann der Logos so wenig dürsten, als er zittern und zagen konnte zu Gethsemane, als er unter dem Kreuze zusammenbrechen oder an demselben sich verlassen fühlen konnte. Er ruft aber so, damit der letzte Zug sich erfülle, der von den alttestamentlichen Verheißungen noch ausstand. Ursprünglich hatte die wirklich ausgesprochene Bitte des Gekreuzigten und der Myrrhenwein, den man ihm reichte, die Christen darauf geführt, Ps. 69, 22 auf Jesum zu deuten. Dann hatte Marcus, unter dem Einfluß dieser Stelle, den Myrrhenwein der historischen Grundschrift in Essig verwandelt,[1] um Verheißung und Erfüllung in Einklang zu

[1] Mc. 15, 23 vgl. 36.

bringen, Matthäus hatte die Galle des Psalmisten hinzugeschüttet,[1] unser Evangelist dagegen läßt es bei dem Essig bewenden. Der Essigschwamm wird aber nicht an einem Rohr Jesu gereicht, wie bei den Synoptikern, sondern an einem Ysopstengel. Der Ysop nämlich gehörte zu den nothwendigen Werkzeugen eines Passahabends: „Nehmet einen Büschel Ysop, heißt es Exodus 12, 22, und tauchet ihn in das Blut des Passahlamms im Becken und streichet an die Oberschwelle und an den beiden Pfosten, so wird der Ewige vorübergehen". Weil mithin der Ysop am Passahabend eine Rolle spielt, so kommt er auch hier zur Anwendung, obwohl die kurze buschige Pflanze wenig geeignet war, gerade zum Reichen zu dienen. Nachdem auch das geschehen, weiß der Logos, daß nunmehr alle Typen erfüllt sind. Die Schrift hatte geredet von einem Mannah vom Himmel, er war durch sein Wort dieses Lebensbrot geworden. Die Schrift hatte geredet von den still gleitenden Wassern Siloah's, so war er das Lebenswasser am Teiche Siloah gewesen. Die Schrift hatte gesprochen von dem Lichte, das das Volk sieht, das im Dunkeln wandelt, er hatte das Licht gebracht in die Finsterniß. Nach der Schrift war er gehaßt worden ohne Ursach. Nach der Schrift hatte der ihn verrathen, der das Brot mit ihm brach. Nach der Schrift war er als Passahlamm geweiht worden am 10. Nisan und hingeleitet nach Jerusalem, nach der Schrift war er auf der Bühne zubereitet, geschlagen, blutrünstig gegeißelt worden am Mittag des 14. Nisan, und gegen Abend ward er geschlachtet und der Ysop ward blutig an seinem Blut. „Da sprach Jesus: es ist erfüllt, und neigte sein Haupt und gab auf den Geist".[2]

Dennoch fehlte zur Vollständigkeit noch die Erfüllung einer Passahvorschrift; 2. Mos. 12, 46 wird nämlich verboten, ein Passahlamm für mehrere Häuser zu vertheilen und zu zerstücken und in diesem Zusammenhang heißt es auch: „Du sollst ihm kein Bein zerbrechen". Auch darin nun erwies sich, daß Jesus das Passahlamm sei, daß zwar den beiden Mitgekreuzigten die Beine von den römischen Soldaten zerschlagen werden, Jesu aber nicht. Die Synoptiker wissen von dieser Strafumwandlung der Kreuzigung in ein crurifragium überhaupt nichts, wie sie denn auch nach vollzogener Kreuzigung gesetzlich unzulässig gewesen wäre, um so mehr ist sie eine Composition

[1] Mth. 27, 34. — [2] 19, 30.

unseres Evangelisten, der an einem weiteren Zug Jesum als das Passahlamm erweisen wollte. Wie aber seine Erzählung rückwärts gewendet einen alttestamentlichen Typus erfüllt, so schafft sie vorwärts gerichtet ein neues Vorbild der Zukunft. An Stelle der Beinbrechung tritt bei Jesus ein Stich des Speers in die Seite. Damit erfüllt sich für den Verfasser ein Mal das Wort Sacharja's: „Sie werden sehen auf den, den sie durchbohrten",[1] das unser Evangelist nicht mit den ältern Christen[2] auf die Wiederkunft Christi auf den Wolken des Himmels bezogen wissen will, sodann aber tritt eine neue prophetische Abspiegelung der Zukunft ein. Als der Kriegsknecht in die Seite Jesu stößt, geht Blut und Wasser heraus, ein Wunder, das der Verfasser mit Einsetzung der Augenzeugenschaft des Busenjüngers bekräftigt. Die Bedeutung schon, die er diesem Umstand beilegt, zeigt, daß der Verfasser der ersten johanneischen Epistel, denselben recht deutete, wenn er 5, 6 darin einen Hinweis auf die reinigende und sühnende Thätigkeit Jesu findet. „Jesus ist gekommen im Wasser und Blut, nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und Blut". Heiligung und Versöhnung, das Wasser der Taufe und der Kelch des Abendmahls, werden vorabgebildet in dem Wasser und Blut, das ausgeht von dem Gekreuzigten.

Deutlich sieht man endlich den Auferstehungsberichten an, daß sie gebildet sind in bewußtem Widerspruch gegen den Spott und Zweifel der heidnischen Welt. Wenn Tacitus mit Hohn auf das armselige Ende des gehängten Juden hinwies, den die Christen als Gott verehren, so zeichnet unser Verfasser schon die Grablegung Jesu mit den vornehmen Farben, die Raphael auf seinem bekannten Bilde derselben gegeben hat. Zwei hochstehende Rathsmitglieder sind es, Joseph und Nikodemus, die mit einem Aufwand von 100 Pfund Myrrhen und Aloë Jesum in einem neuen, noch niemals benützten Felsgrab beisetzen, und durch die Pracht einer solchen Bestattung die Schmach der letzten Stunden ausgleichen. Der Vorwurf, die Jünger hätten Jesu Leiche entführt, wird nicht in der naiven Weise wie bei Matthäus durch eine Grabwache und ein Siegel an der Gruft widerlegt, sondern durch eine unendlich zarte Schilderung der Ueberraschung und des Zweifels der Jünger selbst, die ihren guten Glauben besser in's Licht setzt, als jene all zu absichtlichen Vorkehrungen des Matthäus,

[1] Sach. 12, 10. — [2] Apoc. 1, 7.

die nur dem gemeinen Mann imponiren konnten. Der Verfasser schildert, wie Petrus und Johannes durch Maria von Magdala in der Frühe, zu ihrem höchsten Erstaunen, zum Grabe gerufen werden, das diese leer gefunden. Sie sehen die leinenen Tücher daliegen, und das Schweißtuch zusammengefaltet und an einen besondern Ort gelegt. Sie selbst hatten gemeint, der Herr des Grabes habe vielleicht Jesu Leiche wegnehmen und anderwärts verscharren lassen, aber, was sie hier erblicken, sieht nicht nach einem Leichenraub aus. In Ruhe und Frieden hat Jesus offenbar sich selbst einer Binde nach der andern entledigt und sich sogar die Zeit genommen, das Kopftuch zusammen zu falten und zur Seite zu legen. Nachdenklich und ohne die Schrift zu wissen, daß Jesus von den Todten auferstehen müsse, gehn die Jünger zurück und nur der Lieblingsjünger glaubt bereits in seinem Herzen. Maria aber bleibt traurig beim leeren Grab, von dem sie sich nicht trennen kann. Sie hofft nichts, erwartet nichts, sie weint um die geliebte Leiche. Endlich bückt sie sich nochmals über das leere Grab — da sieht sie eine Herrlichkeit um die andere. In der Gruft Jesu sitzen zwei Engel in weißen Gewändern, einer zu Häupten, einer zu Füßen, wo Jesus gelegen und fragen nach ihren Thränen: „Weib, was weinest Du"? Sie spricht zu ihnen: „Weil sie meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben? Da rauscht es hinter ihr und wie sie umblickt, steht Jesus da, sie aber erkennt mit ihren trüb geweinten Augen den Herrn nicht, und meint, es sei der Gärtner. Ihm klagt sie ihr Leid: „Herr hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt"? Was ihre Kraft nicht vermöchte und was weibliche Scheu ihr verböte, erbietet sie sich zu thun in ihrer Betrübniß, nur um den geliebten Todten wieder zu haben. Da ist es die Stimme Jesu, die auch bei den Emmausjüngern des Lukas zum Erkennungszeichen wird, die sie plötzlich hell aus den Augen schauen läßt. Wie er sie anredet „Maria", da fällt sie vor ihm nieder und stammelt „Rabbuni". Aber das wunderbare Erscheinen soll nicht zur menschlichen Liebesscene werden. Jesus erwiedert: „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu dem Vater. Gehe aber hin zu meinen Brüdern, und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater, und zu euerem Vater; zu meinem Gott und zu euerem Gott". Der geistige Charakter, der durch das „rühre mich nicht an", den Erscheinungen gewahrt werden soll, ist denn auch das Charakteristische der dritten Begegnung, in der der Auferstandene durch die verschlossene

Thüre hindurch unter die zehn versammelten Jünger hintritt mit seinem wohlbekannten: „Frieden sei mit Euch!" Diese neue Erscheinung aber hat den Zweck, die ganze Heilsgeschichte zu Ende zu führen. Die Aussendung der Jünger in alle Welt, die Matthäus auf den Berg nach Galiläa verlegt, und die Ausgießung des heiligen Geists, die Lukas erst fünfzig Tage später berichtet, werden von ihm bereits hier mitgetheilt. Der Paraklet ist dem Verfasser eine all zu wichtige Vorstellung als daß er denselben nicht selbst noch innerhalb seines Evangeliums einführen sollte. Sofort spricht der Auferstandene zu den Seinen: „Gleichwie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch. Und da er das gesagt hatte, hauchte er sie an und spricht zu ihnen: „Nehmet den heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten". Damit sind die Jünger zu Stellvertretern Christi geweiht und haben keiner weiteren Ausgießung des Geistes mehr zu warten. Da indessen das Gesetz der Dreizahl, das die ganze Passionsgeschichte des Evangelisten beherrscht, noch eine dritte Erscheinung des Auferstandenen verlangte, hat der Verfasser sinnvoll gerade die Erzählung von dem zweifelnden Thomas an das Ende seines Buchs gestellt. Thomas vertritt die große Zahl derer, die all dem Wunderbaren gegenüber, das in dem Buche ist erzählt worden, sagen werden, es sei denn, daß wir es selbst sehen und greifen, glauben wir's nicht. Aber dieser Zweiflergeist wird hier zu Schanden und zur Warnung für alle Spätern, die mit Thomas zweifeln wollten, läßt der Verfasser Jesum mit den Worten scheiden: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben".

Die Umgestaltungen, die mit dem überlieferten Leben Jesu vorgenommen werden mußten, um dasselbe in eine Geschichte des Logos im Fleisch umzusetzen, waren doch zu einschneidend, als daß die Kirche dieselben ganz ohne Protest hätte hinnehmen können. Wie langsam die Berechtigung dieser neuen Auffassungen anerkannt wurde, das zeigt sich schon darin, daß Schriftsteller von der Mitte des zweiten Jahrhunderts wie Hermas, Justin u. A. nur zaghaft das vierte Evangelium benützen, ohne es zu nennen.[1] Auch die gegenwärtige Ausgabe unseres Buches beweist, daß die Kirche es keineswegs unverändert übernommen hat. Ungefähr da, wo jetzt die von fremder Hand eingetragene Erzählung von Jesus und der Ehebrecherin steht, ist eine andere Erzählung

[1] Vgl. Keim, Jes. v. Naz. 1, 138 f.

entfernt worden, vermuthlich, weil sie zu stark den überlieferten Anschauungen, widersprach. Ebenso sind eine Reihe von Einschaltungen im Sinn der alten Eschatologie auffällig. Das Dogma von der Auferstehung der Todten, von der Wiederkunft Jesu und vom Gerichtstag stand der Kirche so entschieden fest, daß sie eine ausschließlich geistige Deutung aller dieser Begriffe nicht zulassen konnte. Ohne diese geistige Deutung zu läugnen, hielt sie doch daneben an der alten Vorstellung fest. Freilich war dieses auf eine unbestimmte Zeit vertagte Gericht, jetzt kaum mehr etwas weiteres als ein decorativer Hintergrund, ein Schlußtableau, mit dem die Phantasie die Perspective der Zeiten abschloß und konnte nicht mehr als eine Verheißung an die Lebenden gelten. Dennoch fand man für nöthig, in das Buch, sollte es zum kirchlichen Gebrauch zugelassen werden, den Hinweis auf diese gemeinsame Lehre der Kirche einzutragen und so ist an mehreren Stellen eine Erinnerung an den „letzten Tag", „an die Stunde, da die Todten die Stimme des Richters hören und aus den Gräbern hervorgehn" und die „dürren Reben verbrannt werden", eingeschaltet worden, ohne Rücksicht darauf, daß der ganze Zusammenhang vielmehr ein Gericht und eine Auferstehung in der Gegenwart erfordert.[1] Wahrscheinlich dieselbe Hand, die so glaubte, die urchristliche Eschatologie wieder zu Ehren bringen zu müssen, hat auch Kap. 21 hinzugefügt, theils um einige Auferstehungsgeschichten unterzubringen, die in keinem andern Evangelium eine Stelle gefunden hatten, theils um den Apostel Petrus zu restituiren, der in dem Buche mit befremdender Härte behandelt war. Hatte der Evangelist nur von Petrus Abfall, nicht von seinen Thränen geredet, so weiß der Verfasser des Nachtrags um so ergreifender die Trauer des Apostelhaupts zu schildern, dessen Herz Jesus kennt und dem er darum dennoch den Auftrag hinterläßt: „Weide meine Schafe". Da auch hier (V. 22) der Hinweis auf die Wiederkunft Jesu auftritt, darf man wohl in dem Verfasser des Anhangs dieselbe Hand suchen, die den gleichen Hinweis so gewaltsam in den Text des Buches selbst einfügte. Nun war aber Kap. 21 von Anfang an im kirchlichen Gebrauch dem Evangelium verbunden und ebenso die erste Johanneische Epistel,[2] die in selbstständiger Weise den gleichen

[1] Diese Stellen sind: 6, 39; 12, 48; 6, 40. 44; 5, 28. 29 und die zweite Hälfte von 15, 6. — [2] Canon des Muratori 28. Vgl. Hesse, das Muratori'sche Fragm. p. 115 f.

Versuch macht, die urchristliche Eschatologie mit der des vierten Evangeliums auszugleichen und zwischen ihren Johanneischen Reflexionen jeweils wieder die alte Losung einschaltet: „Kindlein, es ist die letzte Stunde".[1] Da außerdem zwischen dem Briefschreiber und dem Verfasser von Kap. 21 auch eine unverkennbare Verwandtschaft der Sprache besteht, so sind wohl Interpolationen, Anhang und erste Epistel, wie sie ein und demselben Interesse dienen, auch von derselben Hand verfaßt und dem Buche bei der kirchlichen Verbreitung beigegeben, um die Stellen, in denen es dem altchristlichen Dogma oder der Verehrung der römischen Gemeinde für Petrus widersprach, zu berichtigen, beziehungsweise sie unschädlich zu machen.

Der letzte Zweck der ersten Johanneischen Epistel greift aber weiter. Die Freiheiten, die der vierte Evangelist sich der überlieferten Lehre gegenüber genommen, drücken den Verfasser weniger, vielmehr ist er selbst von den dualistischen Anschauungen desselben vollkommen beherrscht.[2] Wohl aber findet er für nöthig, die bedenklichen Speculationen einer neuen Schule zu bekämpfen, die sich als die tiefere Erkenntniß, als die Gnosis schlechthin, breit zu machen anfängt und die allerdings mit der Methode des vierten Evangeliums, dem die Epistel zum Begleitschreiben diente, sehr viel Verwandtes hat. Da die gnostischen Ideen, die sich rings ausbreiten, in dem Evangelium stark anklingen, schien es dem Begleitschreiber nöthig, ausdrücklich gegen dieselben zu protestiren, damit Niemand aus dem Evangelium, das der Epistelschreiber liebt, eine Waffe schmiede für die Gnosis, die er haßt. Es war das um so nöthiger als Kolosser-, Epheser- und Hebräerbrief und viertes Evangelium selbst nur ein Ausfluß derselben speculativen Bewegung sind, die in der Gnosis das Maß dessen überschritt, was die Kirche sich assimiliren konnte.

6. Anfänge der Gnosis.

Das Wesen der heidenchristlichen Theologie in der Zeit Hadrians bestand darin, daß die Thatsachen des christlichen Bewußtseins zum

[1] 1 Joh. 2, 18. — [2] Vgl. 1, 5: „Gott ist Licht und keine Finsterniß ist in ihm." 2, 11: „Wer seinen Bruder hasset, der ist in Finsterniß und wandelt in der Finsterniß." 2, 16: „Alles was in der Welt ist, ist nicht vom Vater. Die Welt vergeht und ihre Lust, wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit."

Ausdruck gebracht wurden in den Schulbegriffen der damaligen Philosophie. Mit der Anwendung solcher Begriffe schlichen sich aber sofort auch Vorstellungen ein, die ihren Ursprung weder aus dem alten Testament noch aus den Worten Jesu leiteten, sondern die direct zurückgingen auf den Ideenkreis, mit dem Plato das menschliche Denken bereichert hatte. Schon der vierte Evangelist hat nicht nur formell am überlieferten Evangelium geändert, sondern der Inhalt der Ueberlieferung selbst wurde nach den Forderungen des Logosbegriffs erweitert oder verkürzt. Andere waren bereits vor ihm auf demselben Wege noch weiter vorgeschritten und so lag die Gefahr nahe, es möchte allmählig die ganze geschichtliche Ueberlieferung von Christus nach den fertigen Begriffen der Zeitphilosophie umgewandelt werden. Diese dualistische Zeitphilosophie war zwar den Grundanschauungen des Christenthums verwandt, aber ihr Wesen war doch nicht Religion, sondern Speculation. Sie legte sich nicht die Frage vor, wie das einzelne Herz mit Gott versöhnt werden könne, sondern die Frage, wie der Dualismus von Geist und Materie speculativ auszugleichen sei? Es handelt sich um das philosophische Problem, wie bei dem Gegensatz der guten Gottheit und der schlechten Materie beide so zu einander kommen konnten, daß *diese* Welt entstand? Indem nun der vierte Evangelist sich des auf diesem Boden entstandenen Logosbegriffs als des vermittelnden Prinzips bediente, öffnete auch er eine Bresche, durch die die gesammte platonische Kosmogonie in die christliche Weltanschauung einzudringen drohte. Hatte schon die Herübernahme der Logosvorstellung ganz neue Prädicate auf Christum übertragen, so mußte, bei Fortsetzung dieser Methode, das gesammte christliche Bewußtsein sich mit heidnischen Speculationen bereichern und damit sich selbst verloren gehn. In der That trat seit den Tagen Trajans eine Reihe von Denkern in der christlichen Gemeinde hervor, die eine Menge rein platonischer und stoischer Anschauungen der christlichen Heilslehre einzuverleiben strebten. Die Vorstellungen, die wir in diesen vornehm gebildeten christlichen Kreisen treffen, so das Dogma, daß der Körper ein Kerker der Seele sei, die Anschauung, die wirkliche Welt sei ein Abfall der göttlichen, die Scheidung der Menschen in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, die Scheidung der Gläubigen in Exoteriker und Esoteriker, die mythologische Einkleidung der Speculation in die Form der Erzählung, das Alles ist nach Inhalt und Form ein Angebinde der platonischen Philosophie und hat von Haus aus nichts zu thun

mit der Lehre Jesu vom Reiche Gottes. Wie äußerlich vielmehr der Platonismus dieser „Wissenden" oder Gnostiker auf das Evangelium gepfropft ist, beweist der allen gnostischen Richtungen gemeinsame Gebrauch der Allegorie. Um den Platonismus als das wahre Judenthum zu erweisen, mußte einst Philo die Geschichten des alten Testaments als Allegorien geistiger Prozesse auffassen. Er machte das Paradies zur Idealwelt Plato's, die vier Ströme desselben zu den vier Cardinaltugenden, die Patriarchen zu Repräsentanten der geistigen Vermögen. Um ebenso das Christenthum als das wahre Judenthum zu erweisen, hatte der Barnabasbrief den Leviticus als eine Reihe mißverstandener Sinnbilder zurechtgelegt. Um nun das Evangelium Jesu als den wahren Platonismus zu begreifen, blieb den gnostisirenden Christen nur das gleiche Mittel. Das Evangelium ist ihnen eine allegorische Einkleidung tiefer liegender philosophischer Gedanken. Die dreißig Jahre Jesu, oder die zwölf Apostel, oder die drei Jahre der Lehrwirksamkeit des Logos sind den Gnostikern Abspiegelungen der dreißig, zwölf und drei Stufen des großen Zwischenreichs, die die Brücke vom Diesseits zum Jenseits bauen.[1] Der verstoßene Judas, die blutflüssige Frau, das Mägdlein des Jairus, der verlorene Groschen, das verlorene Schaf des Evangeliums, das der gute Hirte sucht und wiederbringt, bedeuten die in die Materie herabgesunkenen Lichttheile, die der obern Welt wiedergebracht werden müssen.[2] Die Taube, die auf Jesus bei der Taufe sich herabläßt, ist nach dem Zahlwerth des Wortes περιστερά der himmliche Christus.[3] Die drei Scheffel Mehl, Mth. 13, 33, unter die das Weib den Sauerteig mischt, sind die drei Classen der Menschen: Sarkiker, Psychiker und Pneumatiker und das Weib ist Sophia, die Bildnerin der untern Welt.[4] Einer solchen Auslegekunst war es natürlich nicht schwer, die gesammte platonische oder stoische Lehre in dem Evangelium wiederzufinden und diese Verquickung christlicher Vorstellungen und platonischer Philosophie war um so leichter zu vollziehen, als schon Plato und die Stoa ihre Gedanken in die Form des Mythus, der sinnvollen Erzählung, eingekleidet hatte. Demgemäß wählten diese christlichen Platoniker und Stoiker zu Trägern ihres Mythus die Gestalten des alten und neuen Testaments. Statt von Psyche, dem Demiurgen, Zeus, Ares, Eros u. s. w. ist hier von Jehova,

[1] Iren. Adv. haer. 2, 20—22. 24; 1; 8, 2. 4. — [2] Ibid. 2, 23. — [3] Iren. adv. haer. I; 14, 6. Vgl. Bd. 1, p. 99. — [4] Iren. 1; 3, 3.

Christus, Sophia, der Schlange, den Aposteln, Judas, dem verlornen Schaf und andern alt- und neutestamentlichen Gestalten die Rede, aber der jüdisch-christlich costumirte Mythus erzählt nichts anderes als der frühere heidnische, nämlich den Fall der Seele aus der obern Welt in die Hyle und ihre Rückführung in die urewige Heimath des Lichts.

Die Väter selbst hatten von diesem Wesen der Gnosis keine ganz klare Vorstellung. Statt dieselbe als Reaction des Heidenthums in der Kirche zu betrachten, hielten sie diese plötzlich überall pilzartig hervorwuchernden Secten für eine Hinterlassenschaft des Simon Magus, den man sich aber als eine von Paulus unterschiedene Persönlichkeit dachte; nur bei Justinus bleibt die Frage offen, ob er mit seinem Simon nicht den historischen Paulus meine. Der Einzige unter den alten Häreseologen, der eine richtige Einsicht in die Entstehungsweise der Gnosis hat, ist der schismatische römische Bischof Hippolyt, der zu Ausgang des zweiten Jahrhunderts in seiner „Widerlegung der sämmtlichen Ketzereien" darauf hinwies, daß die gnostischen Schulhäupter lediglich griechische Philosopheme, eingekleidet in einen christlich klingenden Mythus, vortrügen und daß der Unterschied der einzelnen Schulen wesentlich darin bestehe, daß die Einen Heraklit den Dunkeln, die Andern Pythagoras, wieder Andere Plato, Aristoteles oder Empedokles nachfolgten. In der That ist damit der Kern der Sache getroffen, indem die Gnostiker wesentlich platonische oder pythagoräische Philosophen zu nennen sind, die sich zur mythischen Einkleidung ihres Systems biblischer Gestalten bedienen. „Sie sagen Aehnliches wie die Kirche, berichtet Irenäus in der Einleitung zu seinem Buch gegen die Ketzer, meinen aber Unähnliches", weßhalb er sie an anderem Orte auch jenen Dichtern vergleicht, die aus Bruchstücken Homers neue Gedichte zusammenzusetzen wissen,[1] oder jenen Künstlern, die aus den Stiften eines Mosaikbildes ein neues Bild herstellen und behaupten, es sei dasselbe, weil sie sich derselben Stifte bedienten.[2] Am nächsten lag die Anwendung dieser Methode den Judenchristen, in so fern sie von Philo an eine derartige Behandlung des alten Testaments längst gewöhnt waren und diese Methode nun einfach auf das Evangelium übertrugen. Dazu hatte sich in dem essäischen Christenthum bereits eine Christologie entwickelt, die im Grunde nichts anderes war als eine Gnosis mit rabbinischen Mitteln. Das christliche Essäerthum konnte der Aufgabe

[1] I; 9, 4. — [2] I; 8, 1.

nicht ausweichen, innerhalb der essäischen Engellehre auch Christus seinen Platz zuzuweisen und gelangte so zu allererst zu einer gnostischen Emanationslehre. So erklärt es sich, daß diese neue Schule zu Anfang durch Juden vertreten ist. Einen jüdischen Ursprung der Gnosis setzen die Pastoralbriefe überall voraus[1] und auch von den Häreseologen werden als älteste Gnostiker der Samariter Menander, Lehrer zu Antiochien,[2] und der alexandrinische Judenchrist, Cerinth, Lehrer zu Ephesus, bezeichnet.[3]

Bereits weitere Kreise setzte Saturnin aus Daphne bei Antiochien in Bewegung,[4] der unter Hadrian nach Rom kam und dort seine Träume vom unbekannten, ungenannten Urvater und den aus ihm strömenden Erzengeln, Engeln, Kräften und Mächten vortrug. Er erzählte, wie die Engel den Menschen schufen nach dem lichten Bilde der höchsten Macht; aber ein jammervolles Gebilde entstand, ein Wurm, der sich nicht erheben konnte und elend im Staube kroch, da erbarmte sich der Höchste und sandte den Lichtfunken (σπινθήρ), der den Menschen aufrichtete, gelenkig machte und belebte. „Dieser Lebensfunke nun, sagte er, kehre nach dem Tod zu dem Gleichartigen zurück und das Uebrige werde aufgelöst".[5] Hier haben wir denn das Thema der Gnosis überhaupt, den alten platonischen Mythus von der Heimkehr der von oben stammenden Psyche nach der ewigen Heimath des Lichts. In reicherer Ausgestaltung bereits wurde dieses Thema vorgetragen von Basilides aus Alexandrien, der gleichfalls sich unter Hadrian nach Rom wendete und sich dort in einen heftigen Lehrstreit mit dem Christen Agrippa Castor verwickelte.[6] Sein Christenthum Christi, das er im Gegensatz zur traditionellen Lehre vortrug, wollte er von dem Ergänzungsapostel Matthias und von Glaukias, einem angeblichen Hermeneuten des Petrus, erhalten haben. Dasselbe war die wahre Religion an sich, die von Cham, dem Sohne Noah's ausgegangen und durch die Propheten Parchor, Barkoph und Barkabba, erhalten worden war, bis Christus sie wieder kund machte. Der Wahrheit nach sind seine Lehrer die spätern Stoiker und Neupythagoräer und jüdischen Kabbalisten gewesen, von welch Letztern er insbesondere die Beschäftigung mit Magie, Erscheinungen, Beschwörungen, Zauber-

[1] Tit. 1, 10. 14. 1 Tim. 4, 3; 1, 7. — [2] Justin. Apol. I, 26. Iren. I; 23, 5 f. — [3] Euseb. hist. eccl. 3, 26. 28. — [4] Iren. 1, 24. Epiph. 23. Euseb. K. G. 4, 7 — [5] Iren l. c. — [6] Euseb. K G. 4, 7

sprüchen und andern Unfug sich aneignete.[1] An die Pythagoräer erinnert auch das fünfjährige Schweigen, das Basilides den Seinen auferlegt haben soll.[2] Ehrlicher als andere Gnostiker sahen sich die Basilidianer selbst als eine neue Religion zwischen Juden und Christen an und wie ihnen ihre Aufklärung erlaubte, Götzenopferfleisch zu essen, so waren sie in Zeiten der Verfolgung unbedenklich bereit, Christum abzuschwören. Ein Geheimbund, der sich hauptsächlich mit Jenseits und Zwischenreich beschäftigte, hatten sie besondere Bräuche und Losungen. Ihr geheimes Stichwort war das auf zahlreichen Gemmen eingeschnittene „Abraxas", der Buchstabenlaut der Zahl 365, nämlich der 365 Himmel, die den Tagen des Jahrs entsprechen.[3] Aus diesem Abraxas hat sich dann die bekannte Zauberformel Abracadabra, Abracadabr, Abracadab u. s. f. entwickelt und eben so kommt der in der Kabbalah übliche zauberkräftige Name Kaulakau auch bei ihnen vor.[4] Man darf jedoch über diesen Auswüchsen nicht den großartigen speculativen Wurf des ursprünglichen Systems übersehen, das wohl geeignet war, auch ernste und religiöse Geister an sich zu fesseln.

Neben Basilides bildete, gleichfalls in den Tagen Hadrian's, Karpokrates aus Alexandria einen gnostischen Cirkel, in welchem seine Gattin Alexandra aus Cephalenia und sein Sohn Epiphanes große Verehrung genossen. Mit Epiphanes, der in Folge seiner Ausschweifungen schon im siebzehnten Lebensjahr starb, ward eine Art von Antinouscult getrieben, indem die Anhänger der Schule demselben auf Cephalenia einen Tempel bauten und die Schrift des frühreifen Knaben „von der Gerechtigkeit"[5] als eine neue Offenbarung verehrten. Beschwörungen, Liebestränke und Kräuter, Schutzgeister, Traumsender und dämonische Künste,[6] spielten auch in diesem Kreise eine große Rolle; auch wird derselbe der frechsten Ausschweifungen bezichtigt.

Die beiden hervorragendsten gnostischen Philosophen, Valentinus aus Phrebonis in Aegypten, der unter Antoninus Pius (141) in Rom erscheint,[7] und später auf Cypern lebte, sowie der Pauliner

---

[1] Iren. I; 24, 5. 6. — [2] Euseb. a. a. O. Iren. I; 24, 6. — [3] $\alpha = 3$; $\beta = 2$; $\varrho = 100$; $\xi = 60$; $\sigma = 200$. Zusammen = 365. — [4] Iren. I, 24, 6. 7. Entstanden aus קַו לָקַו in Jesaja 28, 10. Nach Irenäus war Kaulakau der Name der Welt, in quo dicunt descendisse et ascendisse Salvatorem. — [5] Bei Clem. Alex. strom. 3, 2. Vgl. sonst Euseb. K. G. 4, 7. Iren. I; 25. — [6] Iren. I; 25, 3. — [7] Iren. III; 4, 3.

Marcion aus Pontus, der Justins Zorn in der Hauptstadt dermaßen auf sich zog, daß derselbe die Behörden des Antoninus Pius und Marc Aurel zum Einschreiten gegen denselben aufforderte, fallen beide mit ihrer Wirksamkeit bereits jenseits unserer Periode, wie denn überhaupt die jüngsten neutestamentlichen Schriftsteller den Höhepunkt der gnostischen Entwickelung noch nicht kannten. Im Allgemeinen gehören diese Schulen den großen Städten und Inseln des Mittelmeers an und nach einer Stelle im Titusbrief hat es den Anschein, als ob neben Cephalenia und Cypern auch Kreta ein Hauptsitz gnostischer Weisheit gewesen wäre.[1]

Eine historische Betrachtung kann in diesen gnostischen Systemen nur den speculativen Ausdruck der pessimistischen Weltanschauung sehen, die das Zeitalter beherrscht. Die Welt ist ein Uebel, ihre Entstehung ist darum entweder ein Product der Thorheit oder der Bosheit eines höheren Wesens. So wird der Weltschöpfer als ein boshaftes oder beschränktes Wesen geschildert, als Jaldabaoth, (Corruptel von Jehova Zebaoth),[2] oder diese Weltentstehung ist durch die leidenschaftliche Thorheit des weltbildnerischen Aeon, der Achamoth, (Corruptel aus חָכְמוֹת der „Weisheit" der jüdischen Apokryphen)[3] zu Stande gekommen. Weil die Weltschöpfung ein boshafter oder thörichter Act war, wird aus Jehova Zebaoth, ein bornirter Jaldabaoth, aus Gottes Lieblingstochter, der Chochmah, die als erstgebornes Kind zu Gottes Füßen spielte, eine thränenreiche Achamoth.

Die Gesammtanschauung der Gnostiker ist dabei die spätere platonische, indem die meisten Systeme aus Gott eine Reihe von Mittelwesen hervorgehen lassen, deren letzte, der göttlichen Kräfte baar, durch Unfall oder Zufall in das Reich der Materie gerathen und so Subject oder Substrat der Weltbildung werden. Eine Ausnahme macht Basilides, der nach stoischer Weise die Samen aller Dinge in's Universum ausgeschüttet denkt, auf die dann die Schönheit und Seligkeit der Gottheit wie ein unbewegt ruhender und mächtig ziehender Magnet wirkt. Durch das ganze All geht darum der Zug nach oben, das Heimweh nach der Quelle alles Lebens. Die himmlischen Lichttheile kehrten nach Basilides sofort mit Gedankenschnelle heim in die Nähe des Vaters, die aus gröberen Elementen gemischten, vermochten nur

[1] Tit. 1, 5. 12. — [2] Nach Andern aus יַלְדָּא בְּהוּת, Sohn des Chaos??

[3] Proverb. 14, 1.

den halben Weg zurückzulegen und aus der Hefe des Alls bildete sich diese untere Welt, die nach Röm. 8, 19 sich sehnt und sich beschwert fühlt, und der Offenbarung der Kinder Gottes wartet. Ihre Rückführung und Wiedervereinigung ist das Thema des christlich klingenden Mythus, der Stufe auf Stufe zwischen der untern und obern Welt einschaltet, und der schließt mit dem Ausdruck des Ruhebedürfnisses des Zeitalters, indem Gott nach vollbrachter Erlösung die „große Unwissenheit" (*τὴν μεγάλην ἄγνοιαν*) ausbreiten wird über das All, die Seligkeit der Unbewußtheit, in der Keiner mehr herausstreben wird aus seiner Stufe und Keines Ruhe gestört wird durch die Unruhe des andern, sondern alles Wollen, Sehnen und Streben aufgehoben ist in der großen Vergessenheit, die Gott gewährt. Das Heimweh der menschlichen Seele nach Gott, die Sehnsucht nach Ruhe in ihm, ist das starke Gefühl, das diese Speculation beherrscht und die Ferne der menschlichen Seele von ihrem Ursprung wird ausgedrückt in der unendlichen Abstufung der 365 Welten, die im unendlichen Raum sich aufbauen, so daß wir nach dem Durchgang durch die sieben und acht Stufen (Hebdomas und Ogdoas) uns doch erst an der Grenze der zweiten Stufe befinden, wenn Gottes Gnade uns durch die „große Unwissenheit" von der stechenden Empfindung dieser Beschränktheit erlöst.

Mehr im Anschluß an Plato und Philo hat schließlich Valentin den Hauptnachdruck seines Systems vielmehr auf das Hervorgehen der Welten aus dem göttlichen Urgrund gelegt, und damit die krankhaft melancholischen Speculationen des Basilides über das Heimweh des Alls verdrängt. Nicht das Heimweh der Seele, sondern die überschwängliche Herrlichkeit und den Mittheilungsdrang der göttlichen Liebe macht Valentin zum Träger der Vermittlung zwischen oben und unten. Bei ihm ist das sollicitirende Element, das den göttlichen Urgrund bewegt, Wesen aus sich heraus zu setzen, die Liebe. Und wiederum ist es die leidenschaftliche Liebe des jüngst emanirten Aeon zum Urvater, die denselben in die Hyle hinabstürzt, aus dem die Barmherzigkeit der übrigen Aeonen ihn erlöst. Aus Liebe hat der Urvater die ersten Aeonen gezeugt, aus Dankbarkeit haben sie geringere Geister wieder ihm dargebracht, aus Sehnsucht hat dann Ano Sophia die göttliche Ordnung der obern Welt gestört, und sie zu retten, ward ihre Leidenschaft (das Pathos) ihr ausgeschieden und hinabgeschleudert in die untere Welt. Aus Barmherzigkeit erhielt dieses *ἔκτρωμα* als

Achamoth Gestalt und so ward die Welt gebildet, die zu erlösen Christus herabstieg. Weniger als in andern gnostischen Systemen ist hier hingewiesen auf die finstern vernichtenden Mächte und die Qual des Daseins, als auf die ewige Barmherzigkeit, die durch das All und seine dreißig Welten ausgegossen ist. Darum ist Valentins Mythus den Zeitgenossen so tröstlich erschienen und hat so großen Anklang bei den denkenden Christen gefunden.

Zu dem verführerischen elegischen Mährchenton des religiösen Mythus, kam dann weiter der Reiz des Geheimnisses und eines kunstvoll ausgestatteten Cultus, um dem gnostischen Christenthum Anhang zu werben. Gemeinsam ist allen diesen Gesellschaften die Geheimnißkrämerei, das Formelwesen und der den Eleusinen und dem Mithrascult nachgebildete Mysteriendienst. Von den zum Theil sehr anstößigen Aufnahmsriten berichtet Irenäus, daß die Valentinianer den Psychiker auf den untern Christus tauften, dagegen den Pneumatiker mit einem himmlischen Syzygos vermählten. Der zu dieser Taufe Bestimmte ward in ein Brautgemach geführt und hier feierte er eine geistige Vermählung mit seinem Engel im Himmel. Die Psychiker dagegen führte man zum Wasser, um sie zu taufen, und die Mystagogen sprachen dabei bombastische hebräische Formeln, die den Täufling verblüffen sollten, und mit den Worten schlossen: „Ich lasse nicht aus den Geist, das Herz und die überhimmlische, erbarmungsvolle Kraft Christi! Laß mich genießen deines Namens, Heiland der Wahrheit!" Der Neophyt aber erwiederte: „Ich bin gefestigt und losgekauft, und kaufe los meine Seele von dieser Welt und Allem, was darin ist, im Namen Jehova's, der sich ausgelost hat meine Seele zur Erlösung in dem lebendigen Christus". Die Anwesenden aber respondirten: „Frieden Allen, auf welchen dieser Name ruht". Nach der Taufe salbten sie den Eingeweihten mit Balsamöl, ein Brauch, den die Kirche später selbst adoptirte. War Einer aufgenommen, so erhielt er ein geheimes Zeichen der Zugehörigkeit; bei den Basilidianern war es der Name Abraxas, von den Schülern des Karpokrates wissen die Katholiker zu erzählen, daß sie den Ihren auf der hintern Seite des rechten Ohrläppchens eine Chiffre mit dem Brenneisen eingebrannt hätten.[1] „Dadurch fügt Irenäus hinzu, hat Marcellina, die unter Anicet nach Rom kam, eine Anhängerin dieser Secte, Viele in's Verderben gelockt".

[1] Iren. I; 25, 6.

Großen Eindruck machte auch das Gebahren der gnostischen Kleriker bei der Krankenpflege und an dem Sterbebett. Sie waren es zuerst, die dem Sterbenden Oel und Wasser auf's Haupt gossen, um dieses Haupt unanfechtbar zu machen für die Mächte und Gewalten, die zwischen Erde und Himmel hausen, wobei sie der Seele empfahlen, zu jedem Dämon, der ihr auf dem Wege zu der oberen Welt begegne, also zu sprechen: „Ich bin ein Sohn vom Vater, des Vaters, der vorher war, ein Sohn aber in dem, der da ist. Ich bin ausgegangen, Alles zu sehen, das Fremde und das Eigene, und doch nicht ganz Fremdes, sondern der Achamoth Gehöriges, die das Alles gemacht hat. Ich leite aber mein Geschlecht von dem her, der vorher war und ich kehre zurück in das Meinige, von dem ich ausgegangen bin".[1] Das war der letzte Trost, den die gnostische Kirche spendete, nicht ohne auch darin Nachfolge zu finden bei den Katholikern.

Der Gottesdienst der meisten gnostischen Gemeinschaften war prachtvoll ausgestattet. Sie haben der Kirche den Gebrauch zahlreicher heidnischer Bräuche und Hymnen vermittelt und haben zuerst Bilder Christi in den gottesdienstlichen Räumen aufgestellt. So berichtet Irenäus, es fänden sich bei ihnen theils gemalte, theils aber auch von sonstigem Stoffe gefertigte Bilder, „wobei sie sagen, das Bildniß Christi sei von Pilatus gemacht worden zu der Zeit, da Jesus unter den Menschen lebte".[2] Auch der ursprüngliche Typus der Darstellung Jesu, dem trauernden Jupiter Serapis nachgebildet, ist wohl von ihnen erfunden, da wenigstens von den Simonianern berichtet wird, sie hätten das Bild ihres Propheten Simon nach Gestalt der Jupiterstatuen genommen.[3]

Diesem gefährlichen Versuch, die Kirche der Apostel durch eine neue Heilsanstalt des Vaters, Sohnes und Geists zu parodiren, sahen sich die jüngsten neutestamentlichen Schriftsteller gegenübergestellt und man sieht es den stürmisch erregten Manifesten dieser sonst unbekannten Christen aus den Tagen Hadrian's wohl an, welcher Unwille die Gemeinde erfüllte, bei der neuen Gefahr, die sich rings gegen den geheiligten Besitzstand ihres Glaubens erhob. Man hatte kaum angefangen in der Sprache der Hellenen von dem Evangelium Palästina's zu reden, so drängte bereits die gesammte hellenische Philosophie nach, und statt des geschichtlichen Evangeliums stieß man überall auf phan-

[1] Iren. I; 21. — [2] Iren. I; 25, 6. — [3] Iren. I; 23, 4.

tastische Gebilde einer zuchtlosen Speculation, die die heilige Geschichte in einen bald so, bald anders erzählten Mythus verwandelte und das Leben Jesu zu einer in die verschiedensten Formen gerinnende Phantasmagorie verzerrte. Das sind die Erscheinungen, die die Verfasser der Briefe Pauli an Titus und Timotheus, der Epistel Judä und der zweiten Epistel Petri vor Augen hatten, und denen sie mit apostolischem Ernst und in der Apostel Namen ihr Halt zuriefen. Insbesondere ist es das Thema der Pastoralbriefe, daß die Kirche an der „gesunden Lehre" gegenüber solchen krankhaften Verirrungen festhalten müsse und ihr Verfasser wird nicht müde zu bezeugen, daß der Gläubige vor Allem seine Hinterlage, d. h. den ererbten wahren apostolischen Glauben bewahren müsse und meiden „das heillose leere Geschwätz und die Gegenlehre der fälschlich sogenannten Gnosis, zu der sich Etliche bekannt haben und von dem Glauben abgeirrt sind". Die einfachen praktischen Christen, die in diesen Briefen reden, haben sich dabei weniger auf die speculative Bekämpfung der gnostischen Philosopheme eingelassen, als vielmehr nur die Consequenzen abgewehrt, die aus einer solchen willkürlichen Verwendung der heiligen Geschichte und der Person Jesu hergeleitet werden konnten. Insbesondere ist es ein Punkt, der allen diesen neutestamentlichen Apologeten sehr am Herzen liegt: die Geschichtlichkeit des Lebens Jesu und die wahrhaftige Menschlichkeit seiner Person. Schon das vierte Evangelium bewegt sich hart an der Grenze der Läugnung einer wirklichen Menschheit Jesu. Diese gnostischen Speculationen aber, in denen das ganze Schwergewicht des Erlösungsprocesses auf die Vorgänge in der himmlichen Welt fällt, schloß eine wirkliche Menschheit Christi geradezu aus. Bei Cerinth verbindet sich mit einem Menschen Namens Jesus bei der Taufe der himmlische Christus, um denselben wieder vor der Kreuzigung zu verlassen; bei Basilides tauscht Christus beim letzten Gang seine Gestalt mit dem Kreuzträger Simon von Cyrene und läßt diesen an seiner Stelle kreuzigen, während er selbst zum Himmel aufsteigt und der Juden spottet, die ihn nicht festhalten konnten. In ähnlicher Weise läugnet Valentin die wahrhaftige Geburt Jesu und läßt Christum nur wie durch einen Kanal durch Maria hindurchgehn.[1] Das Werden und Wachsen des Kindes ist gleichfalls den Gnostikern nur leerer Schein

[1] Iren I; 7, 2. Tertull. adv. Val. c. 27.

und von ihnen stammen die albernen Fabeln, wie das altkluge Christuskind schon seine Lehrer verblüfft und seine Mitschüler in Staunen gesetzt habe.[1] Die Christen alten Schlags sahen wohl ein, wie mit diesem willkürlichen Phantasiebild eines nur zum Schein mit menschlichem Leib und menschlichen Bedürfnissen einhergehenden himmlischen Christus der ganze concrete Inhalt des Lebens Jesu verloren gehen müsse. Ohne sich darum auf die Differenzen dieser Platoniker, Philoniker und Stoiker untereinander einzulassen, nannten sie dieselben Doketisten, weil sie alle lehrten, Christus habe nur κατὰ δόκησιν dem Scheine nach, einen menschlichen Leib getragen. Gegen diese Unterstellung, die statt des synoptischen Menschensohns einen aus der Höhe gekommenen und bald genug wieder zur Höhe entschwebenden Aeon setzte, verwahren sich die Verfasser der jüngsten neutestamentlichen Briefe mit höchstem Eifer. Der Verfasser der Pastoralbriefe bekennt als Inhalt seines Glaubens: „Es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus".[2] Auch das Begleitschreiben, das das vierte Evangelium, trotz seiner Differenzen mit dem synoptischen Christus, empfiehlt, will doch darüber keinen Zweifel lassen, daß die Kirche die wahrhaftige Menschheit Christi bekenne. Wohl ist Christus der Logos, das Wort Gottes, aber er ward Mensch und so will der angebliche Johannes zeugen von dem, was wir gehört, was wir gesehen und „was wir mit unseren Händen betastet haben".[3] „Ein jeglicher, sagt er, der Jesum als den im Fleisch gekommenen Christ bekennt, der ist von Gott, und ein jeglicher Geist, welcher Jesum nicht bekennt, ist nicht von Gott. Und das ist das Kennzeichen des Antichrists, von welchem ihr gehört habt, daß er kommen werde, und welcher jetzt schon in der Welt ist".[4] Sein Urtheil über diese christlich redenden Philosophen ist darum: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie gehören nicht zu uns, denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben".[5] Das gleiche Zeugniß legen zwei kurze Briefe ab, die sich „dem Aeltesten" Johannes zuschreiben und im Stil des ersten Epistelschreibers an die auserwählte Kyria und an den geliebten Gajus sittliche Mahnungen richten. Unter der Kyria, der „Frau", der zweiten Epistel ist allegorisch eine Gemeinde verstanden, an die Johannes ein

[1] Iren. 1; 20, 1. — [2] 1 Tim. 2, 5. 6. — [3] 1 Joh. 1, 1. — [4] 1 Joh. 4, 3. — [5] 1 Joh. 2, 19 f.

Sendschreiben richtet, ähnlich denen in der Apokalypse, und die begrüßt wird, „von den Kindern ihrer Schwester, der auserwählten", d. h. einer benachbarten Schwestergemeinde.[1] Auch hier wird geklagt: „Viele Verführer sind ausgegangen in die Welt, die Jesum nicht als den im Fleische kommenden Christ bekennen. Das ist der Verführer und Antichrist.[2] Sehet euch vor, daß ihr nicht verlieret, was ihr erarbeitet habt, sondern vollen Lohn empfanget. Ein jeglicher, der weiter vorschreitet, und nicht in der Lehre Christi bleibet, der hat Gott nicht; wer in der Lehre bleibet, der hat beide, den Vater und Sohn. So Jemand zu Euch kommt, und bringt diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause auf und grüßet ihn auch nicht". Nur die Kehrseite zu diesem Verbot des Umgangs mit den Gnostikern ist denn die Ermahnung zur Gastfreundschaft gegen die Brüder, die die dritte Johanneische Epistel enthält und die darum an den aus Röm. 16, 23 bekannten gastfreundlichen Gajus „Pauli und der ganzen Gemeinde Wirth" gerichtet wird. Als Vertreter der Gnostiker erscheint hier ein Diotrephes, der den Lesern gleichfalls sprüchwörtlich bekannt sein mochte, aber von einer schlimmen Seite. Er will unter der Gemeinde der Erste sein, nimmt aber die christlichen Reiseprediger nicht auf.[3] Der Aelteste nun will ihn im Stil des Apokalyptikers „an die Werke erinnern, die er thut", wenn er selbst in die Gemeinde kommen wird: an die bösen Worte, die Diotrephes gegen die Brüder schwatzt, an die Hetzereien gegen die Evangelisten, an die Ausstoßung der rechten Brüder. Beide Episteln, von denen namentlich die letztere den Stil des ersten Johanneischen Briefs knechtisch nachahmt, beziehen sich mithin auf die gnostischen Wirren.

Ein zweiter Punkt, der gleichfalls der Gnosis gegenüber festzustellen war, war der, daß es nur einen Mittler gebe zwischen Gott und den Menschen, während die Gnosis ganze Aeonenwelten hineinschüttete in die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits. „Es ist ein Mittler zwischen Gott und den Menschen",[4] sagt darum der Verfasser der Pastoralbriefe, er preist Gott als den alleinigen[5] und im Gegensatz gegen den gnostischen Gott, den in seiner Seligkeit die Welt nicht kümmert und der ihre Rettung geringeren Mittelwesen überläßt, nennt er ihn gern den rettenden Gott, dem es nicht zu gering ist,

---

[1] 2 Joh. 13. — [2] 2 Joh. 7. — [3] 3 Joh. 9. — [4] 1 Tim. 2, 5. — [5] ibidem 1, 17.

seinen Erdenkindern die Hand der Erlösung zu reichen.[1] Die hohlen Speculationen aber über die Aeonenreihen und Paare, über deren Leitern der Gnostiker zum Urvater steigt, sind ihm Altweiberfabeln, auf die der Christ nicht achten soll, „noch auf Mythen und endlose Geschlechtsregister, die Streitfragen, nicht aber Erbauung der Gemeinde bewirken".[2]

Ein fernerer Anstoß war demselben Verfasser die gnostische Lehre, daß nur die, die aus dem Samen der himmlischen Welt von oben geboren sind, das heißt die Pneumatiker, zur Gnosis befähigt seien, weßhalb auch nur sie nach ihrem Tode nach oben zurückkehren könnten, und daß nur ihnen der Erlösungstod Christi gelte. Vielmehr hat Christus sich nach unserem Verfasser zum Lösegeld gegeben *für Alle*[3] und Gott will, daß *Alle* gerettet werden und zur wahrhaftigen Gnosis gelangen, denn es ist nur *ein* Gott, der *alle* nach seinem Bilde geschaffen.[4]

Ein letzter Einwurf, der freilich eben so das vierte Evangelium in seinem unverfälschten Texte traf, war die Läugnung des kommenden Gerichts. Die gnostische Anschauung einer allmähligen Zurückleitung der Lichtelemente zur obern Welt, ließ kein Object mehr übrig für Auferstehung und Gericht und der vornehme Spiritualismus der philosophisch Gebildeten verspottete die grobe Sinnlichkeit des alten Glaubens. Mit dem vierten Evangelium faßte man den Tag der Erkenntniß und Wiedergeburt als wahre Auferstehung, und sprach: „wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet". Zu solchen Leuten gehören nach 2 Tim. 2, 27 „Hymenäus und Philetus, welche von der Wahrheit abgeirrt sind und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und Etlicher Glauben zerstören". Auch die dem Bruder Jesu, Juda, zugeeignete Epistel wendet sich gegen diese Läugner eines kommenden Gerichts, die die Langmuth Gottes zur Frechheit spornt, so daß sie Jesu spotten und das Gericht läugnen. Diese aufgeklärten Christen, die bei Verlesung der alten Eschatologien die weisen Häupter schütteln, verweist der Verfasser auf die Rotte Korah, die nachdem sie aus Aegypten erlöst war, dennoch von der Erde verschlungen ward, auf die Engel, die ihr Hochmuth aus den himmlischen Behausungen gestürzt, auf Sodom und Gomorra, die im Schwefelregen untergingen und mahnt sie an das Gesicht, das Henoch schaute: „Siehe der Herr ist gekommen

[1] 1 Tim 1, 1. — [2] 1 Tim. 1, 4. — [3] 1 Tim. 2, 6. — [4] 1 Tim. 2, 4.

mit allen seinen vielen tausend Heiligen, Gericht zu halten über Alle". Die Epistel Judä ist dann gänzlich aufgenommen worden in das jüngste Stück des neutestamentlichen Kanons, den zweiten Petrusbrief, der gleichfalls gegen die Läugner der Auferstehung und sichtbaren Wiederkunft Christi auftritt, und für den alten Glauben einsteht an die Zukunft des Herrn, am Tage, da die Himmel im Feuer vergehn und die Elemente vor Hitze zerschmelzen. „Wir erwarten aber, bekennt der altgläubige Mann, einen neuen Himmel und eine neue Erde, nach den Verheißungen, darauf Gerechtigkeit wohnet".[1]

Aber der Kampf mit der Gnosis war nicht nur ein Kampf um den guten alten Glauben, sondern auch um die gute alte Sitte. Die katholischen Christen ihrerseits wenigstens behaupteten, daß in diesen gnostischen Conventikeln jede Unzucht getrieben worden sei, was dann den Heiden Anlaß gegeben habe, sich die christlichen Versammlungen überhaupt als scheußliche Orgien vorzustellen.[2] Da die meisten dieser freien Schulen zwischen den gemeinen Christen (Psychikern) und den Erleuchteten (Pneumatikern) unterschieden, so zog man die Consequenz, daß die Gnosis dem Pneumatiker nicht dieselben sittlichen Pflichten zumuthe, wie dem Psychiker. „Wie das Gold, sollen sie gesagt haben, im Koth nicht rostet, sondern nur gemeines Erz, so könne der Pneumatiker unbedenklich thun, was dem Psychiker zum Verderben gereiche".[3] „Götzenopferfleisch essen sie deßhalb, ohne es zu unterscheiden, indem sie dadurch keineswegs sich zu beflecken glauben; und zu jedem zu Ehren der Götzen stattfindenden Festvergnügen der Heiden laufen sie als die Ersten, so daß Einige von ihnen nicht ein Mal von dem Gott und Menschen verhaßten Schauspiele der Thierkämpfe und des menschenmörderischen Zweikampfes sich fern halten. Manche aber fröhnen maßlos den Lüsten des Fleischs und sagen, gebet dem Fleische was des Fleischs, und dem Geiste was des Geistes ist. Ja Einige von ihnen mißbrauchen heimlich die diese Lehre von ihnen erlernenden Weiber, wie diese selbst schon eingestanden haben. Andere nahmen sogar öffentlich, ohne sich zu schämen, Frauen, in die sie verliebt waren, sie ihren Männern entführend, zu ihren Gattinen. Noch Andere aber, die Anfangs mit ihren Schülerinen ehrbar, wie mit Schwestern, zusammenzuleben sich anstellten, wurden im Verlauf der Zeit überführt, indem

[1] 2 Petr. 3, 3—15. — [2] Euseb. K G. 4, 7. Justin. Apol. 1, 26. 27. — [3] Iren. 1; 6, 2.

die Schwester von dem Bruder Mutter wurde"[1]. Ein wahres Musterbild eines solchen frommen Wüstlings, die wie der Verfasser der Pastoralbriefe klagt, „in den Häusern umherschleichen und die Weiblein gefangen führen", hat uns Irenäus gezeichnet in dem Valentinianer Marcus, der als Exempel statt der älteren Brüder dienen mag, über die wir Näheres nicht erfahren. Marcus war von Kleinasien nach Lugdunum (Lyon) in Gallien gekommen und erregte dadurch Aufsehen, daß er seine religiösen Vorträge mit magischen Kunststücken begleitete, die er aus den Zauberbüchern des Anexilaus gelernt hatte.[2] Süßliche Erbaulichkeit, Vertraulichkeit und Magie lockten ihm die Frauen in's Garn und seine Liebesmahle waren bald die besuchtesten am Rhonefluß. Die Eucharistie würzte er mit Taschenspielerkünsten. Während er den Kelch segnete, und das Gebet sprach, wurde plötzlich der weiße Wein roth gefärbt und wandelte sich so in das Blut Christi. Sodann reicht der Hierophant der gläubigen Jüngerin den Kelch und auch sie spricht den Segen, während er einen viel kleineren Becher herbeibringt und in diesen dennoch den Inhalt des großen Kelchs hineingießt, wobei scheinbar in dem größeren, obwohl er voll war, kein Tropfen zurückbleibt. Darauf füllt der Lügenpriester den großen aus dem kleinen nochmals bis zum Ueberfließen und reicht ihn nun der Communicantin mit den Worten: „Die vor Allem seiende, unausdenkliche und unaussprechliche Gnade erfülle deinen inneren Menschen und vermehre in dir ihre Erkenntniß, das Senfkorn in das gute Erdreich einsäend". „Am meisten, fährt sodann Irenäus fort, macht er sich mit Weibern zu thun und zwar mit feingekleideten, Purpur tragenden und reichen, die er oft anzulocken versucht und denen er mit folgenden Worten schmeichelt: „Ich will dir von meiner Gnade mittheilen, denn der Allvater sieht deinen Engel beständig vor seinem Angesicht. Aber der Ort deines Engels ist in mir. Wir müssen eins werden; empfange zuerst von mir und durch mich die Gnade! Bereite dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam erwartet, damit du werdest, was ich bin, und ich, was du. Laß ruhen in deinem Brautgemach den Samen des Lichts. Nimm von mir den Bräutigam, laß ihn Platz nehmen und nimm Platz in ihm! Siehe die Gnade ist herabgekommen auf dich, öffne deinen Mund und weissage! Wenn nun das Weib erwidert: Ich habe nie geweissagt und verstehe nicht zu weissagen, dann macht er wiederholt

[1] Iren. 1: 6, 3. — [2] Vgl. über Anexilaus Plin. hist. nat. 35, 15.

einige Anrufungen, um die Getäuschte zu verwirren und spricht zu ihr: „Oeffne deinen Mund und sprich, was du willst, und du wirst weissagen. Diese aber durch das Gesagte benebelt, und kirre gemacht durch die Erwartung, daß sie weissagen werde, in der Seele warm geworden, indem ihr Herz mehr, als es sollte, klopft, wagt es und spricht, als von einem eitlen Geiste entflammt, eitel und keck läppisches Zeug und was ihr Alles einfällt . . . und von nun an hält sie sich für eine Prophetin und dankt dem Marcus, der ihr von seiner Gnade gegeben und trachtet es ihm zu vergelten, nicht blos durch Hingabe von Hab und Gut, wodurch er eine Menge Geld zusammengebracht hat, sondern auch durch Mittheilung des Leibes, indem sie in Allem mit ihm vereint zu werden wünscht, damit sie mit ihm zu dem „Einen" gelange". Manche wackere Christin ließ den Gaukler freilich schroff ablaufen, aber es fehlte seinen Agapen trotzdem nie an Zuspruch, wobei das Loos zu entscheiden pflegte, welche der Prophetinen jedes Mal weissagen solle. Auch Solche, die seinen Anschlägen widerstanden, wurden schließlich durch Liebestränke überwältigt. Selbst die Gastfreundschaft der Christen mißbrauchte er, so daß er einem Diakonen in Asien, der ihn als Christen aufgenommen hatte, sein Weib entführte, die eine Weile ihm nachlief und dann ernüchtert den Rest ihres Lebens in Kirchenbuße verweinte. Bald fand er Schüler, die hinter dem Meister in nichts zurückblieben und behaupteten, auch die weltliche Macht könne ihnen nichts anhaben, denn sie brauchten nur zur „Beisitzerin Gottes, der geheimnißvollen, voräonischen Stille" zu beten, so würde die Mutter alles Lebens ihnen den „Helm des Hades" aufsetzen, der sie unsichtbar machte, so daß sie allen Händen, die sie greifen wollten, entrinnen würden. „Durch solche Reden und Thaten, schließt Irenäus seinen Bericht, haben sie auch in unseren Gegenden, am Rhonefluß viele Weiber betrogen, welche nun im Gewissen gebrandmarkt theils öffentlich Buße thun, theils aber, dessen sich schämend und so im Stillen am Leben und Gott verzweifelnd, entweder ganz und gar abfallen oder hin und her schwanken und wie das Sprichwort sagt, weder draußen noch drinnen sind, indem sie diese Frucht von dem Samen der Söhne der Gnosis haben".[1]

Solche Erfahrungen muß man in's Auge fassen und die Gefahr, die für den Ruf der Kirche aus solchen Vorgängen erwuchs, will man

[1] Iren. 1, 13, 1–6.

den gerechten Zorn würdigen, mit dem die Verfasser der genannten Briefe vor denen warnen, „die die Wollust mehr lieben als Gott, die den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihre Kraft verläugnen . . . die sich in die Häuser schleichen und die Weiblein an sich fesseln, welche mit Sünden beladen sind, von mancherlei Lüsten getrieben werden, die immerdar lernen und nimmer zur Erkenntniß der Wahrheit kommen".[1] „Diese sind, klagt die Epistel Judä, Schmutzflecken bei euern Liebesmahlen, die ohne Scheu mitschmausen, sich selbst weiden; Wolken ohne Wasser, von Winden vorübergetrieben; spätherbstliche Bäume ohne Frucht, zwiefach erstorben, ausgewurzelt; wilde Wogen des Meers, die ihre eigene Schande ausschäumen; irrende Sterne, welchen das Dunkel der Finsterniß in Ewigkeit aufbehalten ist".[2] Ausdrücklich benannt aber werden als solche Sünder die Gnostiker, „die Erkennenden" in der ersten johanneischen Epistel, in der es heißt: „Wer da sagt, ich habe ihn erkannt, und seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner und in solchem ist die Wahrheit nicht, wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaft die Liebe Gottes vollkommen geworden. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind".[3] Auch hat es, angesichts so schwerer Verirrungen, sein gutes Recht, wenn, worüber man sich oft gewundert hat, der Verfasser der zweiten Johanneischen Epistel gebietet: „So Jemand zu euch kommt, und bringt die rechte Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause auf und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, der macht sich seiner bösen Werke theilhaftig".[4] Es war einfach ein Act der Nothwehr, wenn die Christen auch äußerlich darauf hielten, daß man sie mit den Gnostikern nicht in einen Topf werfe. Aus gleicher Rücksicht hat später der junge Origenes die Gemeinsamkeit des Tischgebets mit einem Gnostiker, mit dem er speisen mußte, verweigert, während Justin sogar die kaiserliche Polizei zum Einschreiten gegen die römischen Gnostiker aufforderte.

Allerdings waren nicht alle Anhänger der Gnosis von dieser sittenlosen Art, sondern der theoretische Abscheu vor der Materie wirkte bei Manchen auch praktische Askese, wie denn von Saturnin berichtet wird, daß er sowohl den Fleischgenuß als die Ehe untersagt habe, während andere syrische Gnostiker auch den Wein und Alles, was durch Zeugung entstanden ist, zu genießen verboten.[5] Da das

[1] 2 Tim. 3, 6. — [2] Jud. 12—14. — [3] 1 Joh. 2, 3—5. — [4] 2 Joh. 10. — [5] Iren. I, 28, 1.

gleiche Vorurtheil schon in den ebjonitischen Kreisen verbreitet war — wie denn diese sehr früh ihre eigene Gnosis zu entwickeln anfingen — gedenken die Pastoralbriefe auch dieser Form, indem sie warnen „vor den Heuchlern und Lügnern, die im eignen Gewissen gebrandmarkt sind, und gebieten ehelos zu sein und Speisen zu meiden, die Gott geschaffen hat, zum Genusse für die, die die Wahrheit erkannt haben. Denn alle Creatur ist gut und nichts verwerflich, das mit Danksagung empfangen wird, denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und Gebet".[1] Dieselbe Bewandtniß aber hat es mit der Weisung an Timotheus, nicht zu viel Wasser zu trinken, sondern zuweilen auch Wein zu nehmen, um seines Magens willen, denn gerade von den Bischöfen ward von jener Seite eine besondere Askese verlangt. Auch mit dieser Abzweigung der gnostischen Schule konnte die Kirche sich mithin nicht vertragen, zumal sie zu der Ernstlichkeit dieser Askese kein rechtes Zutrauen zu fassen vermochte.

So erhebt sich am Ausgang der neutestamentlichen Zeit ein neuer Kampf und die dritte johanneische Epistel gibt ein Bild davon, wie heftig er entbrannte. War zu Anfang die Gefahr gewesen, das Christenthum möge in der Schale des Judenthums ersticken, so ist jetzt eher die Noth des Gegentheils vorhanden, es möchte, abgeschnitten von den alttestamentlichen Wurzeln, im Heidenthum sich auflösen, und so vererbt die neutestamentliche einen ungelösten Streit der patristischen Zeit.

Dennoch darf man den positiven Ertrag auch dieser Kämpfe nicht unterschätzen. Die Anschauung, daß außer Christus noch andere Mittler seien, die den Verkehr der obern und untern Welt besorgen, ging der Christenheit nicht mehr verloren und beherrschte, wenn auch in anderer Form, die Weltanschauung des Mittelalters. Die Gnosis füllte die Lücke zwischen dem neuplatonischen und christlichen Vorstellungskreis und die Anschauungen Plutarch's, Valentin's und des Verfassers des vierten Evangeliums gehn nunmehr so unmerkbar in einander über, daß sie sich dem historischen Blick als Abwandlungen der gleichen Grundanschauung darstellen. Die Gesellschaft der Hadrian'schen Zeit hat eine und dieselbe Weltanschauung, die gleichen religiösen Bedürfnisse, sie ist eingetaucht in dieselbe Lebensstimmung, nur über die Namen streitet man noch. Darum darf der Gnosis ein beträchtliches

[1] 1 Tim. 4, 4—6.

Verdienst um die Vermittlung christlicher Ideen an die heidnische Welt nicht abgesprochen werden, und wie viele Errungenschaften der religiösen Arbeit des Heidenthums sie umgekehrt der Kirche und namentlich dem christlichen Cultus vermittelte, tritt ein Jahrhundert später ganz unverkennbar zu Tag. So hatte auch die Gnosis eine geschichtliche Mission, die erst ablief, als die Kirche das in ihr Lebensfähige sich selbst angeeignet hatte.

Eines war es unter allen Umständen, was durch die speculative Durchdringung des synoptischen Erzählungsstoffs im vierten Evangelium, wie durch seine mythische Gestaltung in den gnostischen Schulen, gemeinsam erreicht ward: das Leben Jesu hörte auf eine einzelne Geschichte zu sein, sie ward eine Geschichte, die zwischen Gottheit und Welt sich zugetragen hatte und noch immer sich zutrug, die von Anbeginn spielte und spielen sollte bis zum Ende der Tage. Das Leben Jesu war mit andern Worten nun nicht mehr Sache geschichtlichen Wissens, sondern religiösen Glaubens und damit war auch ohne die Erwartung der Wiederkunft Christi, die im ersten Stadium Substanz des Gemeindelebens gewesen war, das Christenthum eine neue Religion. An die Stelle des alten Glaubens an einen kommenden Messias, den die Zeit widerlegen mußte, ist der Glaube an einen Mittler getreten, der die Welt geschaffen hat und erhält, der die Sünder erlöst hat und noch erlöst, zu dem die Seele heimkehrt, um von ihm aufgenommen zu werden in seine Herrlichkeit. Damit erst ist Christus Gott und das Christenthum fähig, einen Cultus im vollen Sinn der damaligen Welt zu erzeugen. Aus einer Gemeinschaft gleicher Hoffnung ist das Christenthum zu einer Gemeinschaft des gleichen Besitzes geworden, den man zu preisen, für den man zu danken, um den man zu bitten hat und alle Cultushandlungen, deren eine Religion damals, um zu leben, bedurfte, haben auch hier einen Sinn, seit Christus der allgegenwärtige, ewig nahe Gott geworden ist, der helfen kann und der in seinem Leben und Sterben bewiesen hat, wie sehr er helfen will. Alle sinnigen Bräuche der heidnischen Religionen, die Darstellungen aus dem Leben des Zeuskinds und seiner Kureten und des jungen Dionysos, so gut wie die Bräuche, die sich auf Osiris, Adonis und Herkules, die leidenden Gottheiten beziehn, können nun ebenso in Geburts- und Passionsfesten auf Christum gewendet werden und den Schmerzensmüttern Isis und Cybele tritt bald genug die christliche Schmerzensmutter zur Seite. Mit der Anwendung der auf heidni-

schem Boden erwachsenen Logosvorstellung ist das Christenthum so weit ethnisirt und des jüdischen Gewandes entkleidet, daß es den Heiden faßbar und verständlich ward.

Wäre das Christenthum nur eine neue Weltanschauung, so müßten wir im Rückblick auf den langen Weg, den wir nunmehr durchmessen haben, sagen, daß es statt eines Stifters vielmehr sehr zahlreiche Lehrer gehabt, unter denen Plato nicht der Letzte gewesen. Allein dasselbe ist weit mehr eine bestimmte ethische Lebenskraft, ein kindliches Abhängigkeitsgefühl, eine mitleidsvolle Lebensstimmung und das war die Saite des menschlichen Herzens, die allein Jesus von Nazareth angeschlagen und sein Ton dringt überall durch, wie vielfach auch die Variationen sind, in denen die Späteren ihn aussprechen. Was das Originale am Genius Jesu war, ist auch in der jüngsten neutestamentlichen Form geblieben, das tiefe Mitleidsgefühl, der Trieb zu suchen und selig zu machen, das verloren ist, der Hirtensinn, dem keine Seele zu gering ist, die Ueberzeugung, daß unter allen Gütern der Welt die Menschenseele unbedingt das kostbarste Gut sei, das zu retten alles Andere hintan stehn müsse: und gerade dieser Genius der Barmherzigkeit war es, dessen die sterbenden Völker bedurften. Die heitern Götter des Olymps, die die alte Welt in ihrem Behagen am Irdischen sich ersonnen, verloren in den Nöthen der zusammenbrechenden Gesellschaft immer mehr ihren Zauber und die Völker blickten hin auf den Gott, der am Kreuze die Arme ausbreitete, litt wie sie und dennoch segnete. Die alte Geschichte der Menschheit begann mit Kain's Wort: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?" Die neue hob an mit Jesu Ruf: „Kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid!" Daß Einer gewesen, der aus göttlicher Barmherzigkeit der Welt Sünde mit seiner Liebe sühnte und die Andern hieß desgleichen thun, das ist das letzte Thema des Christenthums durch alle Jahrhunderte und in jeder seiner Formen gewesen und wir wüßten nicht, warum darüber nicht sollte gepredigt werden heute, morgen und in alle Ewigkeit.

In gleichem Verlage erschien:

Hausrath, Dr. A., Neutestamentliche Zeitgeschichte. Zweite Auflage.

Erster Theil: **Die Zeit Jesu.** gr. 8°. 10 Mark.

Zweiter Theil: **Die Zeit der Apostel. I.** gr. 8°. 9 Mark.

Dritter Theil: **Die Zeit der Apostel. II.** gr. 8°. 10 Mark.

— — **Der Apostel Paulus.** Zweite vermehrte Auflage mit zwei lithographirten Karten. 8°. geb. 6 Mk., elegant in Leinwand gebunden 6 Mk. 80 Pf.

— — **Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther.** 8°. 60 Pf.

— — **Die oberrheinische Bevölkerung in der deutschen Geschichte.** kl. 8°. 60 Pf.

BINDING SECT. FEB 16 1967

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED